LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2831depa

"El justo como la palma florecera"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Francisco Cruz
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro • Giulio Girardi • Frei Betto

Corrección

Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado 1
Pablo Richard
• Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales Desde una perspectiva filosófica 9
Raúl Fornet-Betancourt
• ¿La vuelta del sujeto? 22
Yamandú Acosta
• Minimos fundamentales para ser cristianos hoy 34
Juan-José Tamayo

Teología de la solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado *

Pablo Richard

1. Negación de la solidaridad

La racionalidad misma del sistema es la insolidaridad o negación de la solidaridad. No es sola-

* Este artículo es una ampliación de la ponencia presentada en la asamblea anual de Agentes de Pastoral de Ecuador, el 26 de agosto de 1998, en Riobamba, Ecuador, y posteriormente en la reunión de SICSAL, en la misma ciudad, el 31 de agosto de ese año, aniversario de la muerte de Monseñor Leonidas Proaño.

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1999

Nº 83

MAYO
JUNIO

1. En el sistema actual hay un desarrollo tan extensivo y acelerado de los medios, que ya no es posible discernir el fin. Los medios tecnológicos y científicos son valorados por su eficiencia, no por su ordenamiento hacia fines establecidos. La eficiencia y la competitividad aparecen como valores absolutos, sin tener en cuenta la vida humana y cósmica como fin de toda actividad económica, tecnológica o científica. Los medios que desarrolla el sistema, con tanta eficacia y aceleración, ya no están al servicio de la vida, ni al servicio de los medios de reproducción de la vida que son la fuerza de trabajo y los bienes de la naturaleza. La economía, despojada de su orientación hacia la vida, queda reducida a la lógica de la competitividad, del cálculo de utilidad y de la máxima ganancia. Desaparece toda orientación hacia el bien común o hacia la construcción de una sociedad para todos y todas. El medio impide ver el fin: la vida humana.

2. El sistema invierte principalmente en *eficiencia* y no en *vitalidad*. La eficiencia a su vez se orienta sobre todo hacia el capital no-productivo, especialmente el financiero. La vitalidad, por el contrario, se mide por la productividad al servicio de la vida. Existe una primacía del valor de cambio sobre el valor de uso. La consecuencia es que cada vez menos se produce para la vida de toda la humanidad y por lo tanto lo que se produce no alcanza para todos. El sistema es como un banquete donde el dueño de casa invita a todo el mundo, sin embargo no tiene la comida necesaria para todos. ¿Cuál es la ética que surge en este contexto? La ética de la insolidaridad, la cual se expresa en la frase: "si no hay para todos, que por lo menos haya para mí".

3. Se piensa que el sistema de mercado total es una *sociedad perfecta* ("societas perfecta"), la cual cumple con sus objetivos en la medida de su perfección y totalización. Los problemas económicos del mercado se solucionan con más mercado, con la totalización del mercado. El mercado y la tecnología aparecen como el mesías que trae la salvación a la humanidad. No se debe poner obstáculos a su desarrollo. La lucha por la vida de todos y de la naturaleza, como un imperativo ético absoluto, es visto como un obstáculo al desarrollo del sistema. Ningún mercado puede ser competitivo y eficaz si invierte demasiado en la reproducción de la vida de todos y de la naturaleza. El sistema sólo funciona si relativiza las exigencias de un universalismo solidario. Lo absoluto sería el mercado y no la vida para todos. La solidaridad sería un obstáculo al desarrollo del mercado y una "falta de fe" en el "poder salvífico" del mercado como sociedad perfecta. El imperativo categórico no es la solidaridad, sino la totalización y eficiencia del mercado y de todos sus recursos tecnológicos y financieros.

Una consecuencia de todo lo anterior: la exclusión y la destrucción de la naturaleza.

Describamos brevemente estos dos procesos destructivos, donde se hace visible la lógica insolidaria y sacrificial del sistema. Son las dos fallas estructurales del actual sistema de globalización del mercado en su orientación neoliberal.

1.1. Exclusión

El sistema no es para todos. El sistema sólo puede asegurar la vida de los que son necesarios e insustituibles para el desarrollo del mercado, el resto sobra. Como el desarrollo y el progreso son un fin en sí mismo y no se discute al servicio de quién, entonces la eficiencia y aceleración del mercado no se orientan a reproducir la vida de todos/as. En el capitalismo anterior se buscaba el desarrollo nacional, es decir, de todos los ciudadanos. El sistema era valorado por su capacidad de satisfacer las necesidades de todos. Esto nunca se conseguía, no obstante era la racionalidad del sistema. Una racionalidad más ideológica que real, pero que marcaba una finalidad al progreso en función de la vida de todos. Esto se acabó. Ahora el desarrollo está en función de la eficiencia del mercado y de la máxima ganancia. No se puede asegurar la vida de todos. Cada vez son menos los invitados al "banquete neoliberal". El sistema actual llama al capitalismo anterior "capitalismo utópico"; ahora estaríamos en un capitalismo realista, que en realidad es cínico y salvaje.

1.1.1. Consecuencias de la exclusión

La desagregación, la fragmentación, la violencia (del pobre contra el pobre, del hombre contra la mujer, del adulto contra el niño), la desintegración de la familia y las organizaciones tradicionales. No se les deja a los excluidos otra alternativa que delinquir o emigrar. El Primer Mundo tiene interés en nuestras materias primas, pero no en nuestra población; no necesita la totalidad de nuestra población; somos una población sobrante.

Los excluidos son considerados como una población sobrante, y por consiguiente desechable: están de más. Su muerte no afecta la eficiencia y perfección del sistema. No tiene sentido invertir en la salud y educación de los excluidos. No es una inversión rentable. Los excluidos son vistos como no-ciudadanos. Unicamente es ciudadano el que tiene trabajo y participa del mercado. El Estado sólo tiene obligaciones con sus ciudadanos. El excluido vive una situación mucho peor que la del explotado. Hoy, ser explotado es un privilegio, pues al menos se está dentro del

---

En esta ponencia utilizamos en forma libre los últimos escritos del equipo de investigadores del DEI, principalmente de Franz Hinkelammert, Wim Dierckxsens y Maryse Brisson. De manera especial hemos utilizado el último libro de Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto* (San José, DEI, 1998). Recojo también algunas ideas de mis artículos anteriores: "Crítica teológica a la globalización neo-liberal", en *Pasos* No. 71 (Mayo-junio, 1997), y "Palabra de Dios, fuente de vida y esperanza para el nuevo milenio", en *Pasos* No. 78 (Julio-agosto, 1998).

sistema. *Más aún:* los excluidos son vistos como un *obstáculo* al desarrollo del sistema. Son vistos incluso como *enemigos* del mercado perfecto. Su muerte sería un sacrificio necesario para salvar al sistema. Son considerados víctimas culpables, que deben ser sacrificadas. Nace así el espíritu de *insolidaridad sacrificial* del sistema.

De la exclusión se pasa con facilidad a la liquidación. La muerte de los excluidos no es un problema ideológico o moral, sino simplemente un problema de limpieza. En muchos lugares se habla de la muerte de los excluidos como una "limpieza social". Frente a las grandes epidemias, sobre todo las que surgen entre los excluidos, el sistema invierte más en defenderse de las epidemias que en erradicarlas. Las campañas masivas e impuestas de control de la natalidad o de exterminio natal en el Tercer Mundo siguen esta misma lógica de exterminio de los excluidos, de los que van a nacer y de los recién nacidos.

1.1.2. Dimensión ideológica del sistema excluyente

La ideología neoliberal ha sustituido a la ideología de la *seguridad nacional,* y es una ideología que está evolucionando rápidamente hacia una *ideología neofacista.* Su lógica interna podría expresarse en frases como éstas:

Si no hay para todos, que por lo menos haya para mí.
Si no hay para todos,
que por lo menos haya para los ciudadanos, no para los migrantes.
Que por lo menos haya para mi país, no para otras naciones.
Que por lo menos haya para Europa o EE. UU.,
no para los países retrasados, paganos, islámicos, chinos.
Que por lo menos haya para los blancos, no para los negros o los indios.
Que por lo menos haya para los varones, no para las mujeres.
Que por lo menos haya para los que trabajan y producen,
no para los desempleados y excluidos,
no para los ancianos,
no para los jóvenes que no estudian ni trabajan,
no para los niños que no tienen futuro.
Que por lo menos haya para los que ya nacieron,
no para las generaciones futuras, que mejor sería que no nacieran.

Esta ideología neoliberal es cada día más fascista, racista, patriarcal, nacionalista y xenofóbica. Es una ideología agresiva y violenta. El otro empieza a ser considerado como el enemigo, especialmente si ese otro se organiza en función de la vida y tiene dignidad, conciencia y esperanza. Se desarrollan políticas de exterminio. Nadie duerme: los excluidos no duermen porque tienen hambre. Los incluidos no duermen por que tienen miedo.

1.2. La destrucción de la naturaleza

Sigue la misma lógica: se utilizan los recursos naturales siguiendo el valor de la eficiencia: la máxima explotación para la máxima utilidad en los mercados. La inversión en la conservación de la naturaleza hace subir los precios en el mercado y se pierde en competitividad. La ecología no debe entorpecer la eficiencia del mercado. La conservación de la naturaleza no solamente es vista como contraria a la lógica del mercado, sino como su obstáculo. Hasta la biodiversidad se convierte en un negocio. Hoy, los nuevos colonizadores son los bio-piratas. Ya no se llevan nuestro oro, sino algo mucho más valioso: nuestra biodiversidad.

No debemos interpretar todo esto sólo como una "crisis moral o espiritual": una crisis de valores, que la gente se olvidó de Dios, que todos son egoístas y materialistas. No se trata sólo de esto, sino fundamentalmente de una ideología, una cultura, una ética y una espiritualidad idolátricas, que es la racionalidad misma del sistema. El sistema, para funcionar bien, necesita pensar así, necesita valorar así, necesita rezar y encontrar a Dios así. Esta sería la mejor manera de vivir, y no existen alternativas. Esto o el caos. La salvación viene por el cumplimiento de la ley del mercado. Si se altera esta ley, vamos al caos. Los problemas no son fallas del mercado, sino falta de desarrollo del mercado. El mercado se legitima por sí mismo. Lo que es, es lo que debe ser. El mercado se justifica por su eficiencia: lo bueno es lo eficiente. Lo eficiente es lo bueno. La ley del mercado es la única ley que salva del caos. No hay alternativas. Estamos cortando la rama donde estamos sentados, pero no importa, pues lo estamos haciendo con eficiencia y alta tecnología.

2. La solidaridad

La solidaridad es la racionalidad, la lógica, la cultura, la ética, la espiritualidad antagónica al sistema de libre-mercado y a su ideología neoliberal. La solidaridad únicamente puede ser vivida en resistencia a este sistema.

2.1. Posibilidad de una resistencia solidaria

No tenemos todavía el poder para construir una alternativa al *sistema* de mercado total, sin embargo tenemos la fuerza para construir una alternativa al

espíritu del sistema. Vivimos en el sistema, pero podemos rechazar el espíritu, la lógica, la racionalidad del sistema. No se puede vivir *fuera* del sistema, puesto que la globalización lo integra todo, no obstante sí podemos vivir *en contra* del espíritu del sistema. El sistema de mercado total no es solamente lo que se ve y se toca. También existe dentro del sistema económico y político una dimensión cultural, ética y espiritual, que es parte constitutiva y esencial del mismo sistema. Una reducción empírica de la ciencia económica nos impide profundizar en la dimensión más profunda y real de los sistemas económicos. Un análisis de la racionalidad, de la lógica o del espíritu del sistema, nos revela lo que es más real y verdadero de los sistemas económicos mismos.

La globalización del mercado, con su espíritu neoliberal y su forma totalizante, excluyente de las mayorías y destructora de la naturaleza, tiene una cultura, una ética y una espiritualidad más de muerte que de vida. La solidaridad tiene la capacidad de construir *dentro* del sistema una *resistencia cultural, ética y espiritual* al propio sistema de mercado total. La solidaridad con la vida de los excluidos y con la naturaleza construye una *cultura* de vida, contra la cultura de muerte del sistema. Una *ética* de la vida contra la ética de muerte del sistema: una ética de la solidaridad contra una ética fundada sólo en los valores de eficiencia y competitividad del mercado; una ética donde la vida es absoluta, por encima de la ley. La solidaridad cristiana, finalmente, vive la *espiritualidad* del Dios de la vida contra la idolatría de muerte del sistema de mercado total. El mercado, la ciencia y la tecnología, que en sí mismos son cosas positivas, se idolatrizan cuando se absolutizan y se presentan como sujetos, dioses o mesías que salvarían a la humanidad de todos los males, incluso de la muerte. Al transformarse el mercado en *sujeto* absoluto, los seres humanos quedan transformados en *objetos* sacrificables. El mercado decide en forma categórica quién va a vivir y quién debe morir. El sujeto creyente en el Dios de la vida, como el único absoluto, puede resistir la idolatría del mercado y ser solidario con sus víctimas: los excluidos y la naturaleza dañada. El sujeto creyente es el que oye el grito de los pobres y el grito de la tierra.

Pirro después de su gran victoria dijo: "otra victoria así y estoy perdido". También el sistema actual tuvo su victoria en 1989 con la caída de la Unión Soviética y el muro de Berlín. Sin embargo esta victoria no le basta, quiere tener una segunda victoria: destruir toda resistencia al sistema; construir un sistema perfecto, que no pueda tener alternativas, una sociedad donde los excluidos no tengan esperanza. Augusto Pinochet, después de matar a Salvador Allende y el modelo chileno al socialismo en 1973, dijo: el problema principal no es Allende, sino la construcción de un sistema en el cual nunca más pueda llegar a existir otro Allende. Esta segunda victoria del sistema que busca la destrucción de toda posible esperanza, resistencia y solidaridad de los pobres y excluidos, puede ser el fin del sistema. Pero el problema es que también puede ser el fin de la humanidad.

El sistema esta probando hasta dónde puede llegar en la construcción de un mundo globalizado, con un espíritu neoliberal, donde no exista ninguna alternativa, ninguna esperanza y ninguna utopía. Cuando se prueba la resistencia de una tabla de madera, el punto de resistencia se conoce en el momento cuando la tabla se rompe. El sistema igualmente sabrá hasta dónde puede llegar, cuando la hecatombe ya no tenga punto de regreso. De nada sirve conversar con un suicida cuando éste ya saltó por la ventana.

2.2. Raíz de la solidaridad cristiana

La resistencia y la solidaridad tienen como raíz nuestra fe en el Dios de la vida: el Dios del Exodo, el Dios de Abraham, el Dios que exige el sábado, el año sabático y el año jubilar; el Dios de los profetas, el Dios de la sabiduría y de la oración de Israel; el Dios de Jesús, el Dios del Reino de Dios, el Dios de Pablo de Tarso que proclama la salvación por la fe y no por la ley, el Dios de Juan, que nos ha amado primero y que se revela como el Dios Amor, el Dios del Apocalipsis que orienta la historia hacia un cielo nuevo y una tierra nueva. La fe en el Dios de la vida, en el Dios amor (agápe), es la raíz de la solidaridad cristiana.

El *anti-semitismo* de los años veinte, que nace como reacción a la Revolución de Octubre de 1917, presenta al judaísmo como la raíz de todas las utopías y revoluciones. El nazismo vio en el judaísmo la raíz de todas las utopías: cristianas, liberales y socialistas.

El anti-semitismo revive hoy como anti-utopismo:

> Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La hibris que nos mueve a intentar a realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno... (Popper, citado por Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto*, pág. 166).

> Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno. Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición (Idem).

El anti-semitismo se ha transformado en anti-utopismo, en anti-comunismo, y ahora con la globalización en anti-humanismo a secas. El anti-semitismo y el anti-utopismo que se enfrentaron al judaísmo, al socialismo y al capitalismo de desarrollo (tildado de utopista), se enfrentan ahora con el mismo cristianismo (identificado con la Teología de la Liberación). El judaísmo sería la raíz de todo pensamiento utópico: del socialismo, del capitalismo liberal y ahora del cristianismo solidario y liberador. En la persecución

de la Teología de la Liberación renace el antiguo anti-semitismo.

2.3. La Iglesia solidaria y la ley del mercado

El pensamiento judío y el cristiano son realmente *utópicos:* creen en el Dios de la vida de todos y todas y en el Dios creador de la naturaleza. El cristianismo quiere realmente realizar el Reino de Dios sobre la Tierra, sabiendo que su realización final es obra de Jesús (cf. Apocalipsis, capítulo 20), y además cree en el universalismo humano: todos y todas son hijos e hijas de Dios y tienen derecho a la vida.

El cristianismo hace una clara y decidida *opción por los pobres,* por los excluidos. (Cf. la parábola del Hijo Pródigo: la opción por el hijo pródigo y no por el hijo mayor, que sería hoy la claramente neoliberal; cf. igualmente la parábola de la oveja perdida: dejar 99 ovejas por una perdida es absurdo para el neoliberalismo. El 1% de pérdida es insignificante, cuando ya se tiene un 99% de ganancia).

El cristianismo afirma resueltamente *la justificación por la fe y no por la ley.* La salvación/liberación no viene por el cumplimiento de la ley, sino por gracia aceptada por fe. Lo que nos libera es la fe en el Dios de la vida. Hoy diríamos que la vida es asegurada por la fe, vivida en la solidaridad, no por la ley del mercado. El contenido fundamental de la fe lo resumimos en la famosa frase de San Ireneo: "Gloria Dei vivens homo" (la Gloria de Dios es el ser humano vivo). Por la fe afirmamos que lo único absoluto es Dios y la vida humana. La ley y la institución son buenas, pero deben ser discernidas: si la ley está al servicio de la vida, debe ser cumplida. Si está en contra de la vida, la ley debe ser transformada o simplemente violada. El sábado está al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio del sábado.

Si la Iglesia es fiel a sus raíces judías (exódicas, proféticas) y sus raíces evangélicas, será también perseguida por la corriente anti-semita y anti-utópica del sistema. La Iglesia no es funcional al sistema neoliberal por su utopía de la vida para todos, por su opción preferencial por los pobres, por su misma identidad profética y evangélica.

2.4. El cristianismo en busca de la identidad de sus orígenes

La iglesia asumió en el pasado, y todavía algunos lo mantienen hoy, la lógica del poder, y lo justificó utilizando la filosofía greco-latina. Esta filosofía piensa al ser humano desde el poder. La filosofía griega dio a la Iglesia la teoría y la estructura conceptual para transformarse en Cristiandad, primero, y luego en Imperio Cristiano.

El problema eclesiológico es que la Cristiandad tuvo que negar sus raíces judías y evangélicas. La Cristiandad tuvo que negar la identidad de la Iglesia, tal como se la define a partir de la tradición bíblica judía y cristiana. La Cristiandad definió el poder como ortodoxia y declaró la identidad profética y evangélica de la Iglesia como herejía. La Cristiandad del poder mata a la Iglesia del evangelio y del amor

El cristianismo imperial nunca chocó con ningún imperio o sistema, pues todo sistema de poder se apoyó en la lógica del poder intrínseca a la identidad de la Cristiandad. Todos los imperios y sistemas de dominación utilizaron un cristianismo ya transformado por la ideología del poder. La Iglesia de Cristiandad, por otro lado, nunca pudo transformar ningún sistema de poder, porque el poder ya había transformado a la Iglesia en Cristiandad. Si la Iglesia no puede evangelizar el mundo, es porque el mundo ya "evangelizó" a la Iglesia.

En la Cristiandad existen el pobre y la solidaridad con el pobre, sólo que como un problema del poder. El pobre es objeto de caridad del poder cristiano. La Cristiandad es solidaria con los pobres, pero con una solidaridad desde el poder que no cuestiona la lógica del poder del sistema dominante. Este tipo de solidaridad queda expresamente negado en Hechos 3: Pedro y Juan no tienen oro ni plata (es decir, poder), sino fe en Cristo resucitado. Ellos miran al tullido y le dan la mano: no lo tratan como objeto.

Dijimos que la Cristiandad cree en la fuerza salvífica del poder y de la ley y condena su tradición profética y evangélica como herejía. Lo mismo sucede hoy con la condenación de la *Teología de la Liberación,* en cuanto esta corriente teológica afirma la identidad profética y evangélica del cristianismo y rechaza toda salvación por la lógica del poder y de la ley. La Teología de la Liberación es temida y perseguida, no porque habla de liberación, sino porque habla de Dios: del Dios del Exodo, del Dios de los Profetas, del Dios de Jesús, del Dios de las primeras comunidades. La persecución de la Teología de la Liberación sigue la misma lógica del poder de la Cristiandad, que cree en la salvación por la ley y declara herejía los orígenes del cristianismo. La condenación de la Teología de la Liberación sigue la lógica anti-judía, anti-semita, anti-profética y anti-utópica del sistema actual de dominación.

Todo cristianismo, por su raíz judía y humanista, es visto como enemigo del sistema. El anti-semitismo se transforma en anti-cristianismo. Nietzsche es el primer pensador en esta línea: es un anti-judío furioso, puesto que ve en el judaísmo la raíz del cristianismo. Dice Nietzsche:

> El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos ...esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra nosotros, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la tierra. Otorgar la inmortalidad a

Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad (en el "Anticristo", citado por Franz Hinkelammert. *El grito del sujeto*, pág. 61).

Pedro y Pablo representan aquí a cualquiera: los pobres, los excluidos, los desechables.

En el capitalismo de desarrollo nacional anterior, era posible para la Iglesia, con un partido cristiano, tomar el poder para construir un Estado cristiano, para construir un "capitalismo con rostro humano". Esta alternativa ha sido calificada de Neo-cristiandad, ya que no es sino una cristianización de una estructura de poder. Con el nuevo sistema neoliberal de mercado ni siquiera esto es posible, en vista de que el sistema se pone en contra del cristianismo y de todo modelo de Cristiandad que haga referencia a él. El sistema rechaza categóricamente toda dimensión humanista y solidaria universal. Una política de derechos humanos y de respeto de la naturaleza es disfuncional al mercado. La Doctrina Social de la Iglesia ya no puede funcionar como humanización del sistema, sino únicamente como resistencia a este sistema.

2.5. Espacios nuevos para la solidaridad

Se trata de espacios fuera de toda lógica del poder y de la ley del mercado, y fuera también de la lógica de cualquier modelo de Cristiandad.

Hay *espacios tradicionales* que deben ser recuperados para la solidaridad: la familia, la comunidad humana, el barrio, el taller, los centros de trabajo, el mercado local, etc...

Un nuevo espacio para la solidaridad es *la sociedad civil*. En este espacio no se trata de tomar el poder, sino de construir un nuevo poder, desde los movimientos sociales, con una lógica distinta a la lógica del mercado. Desde la sociedad civil se puede luchar por reconstruir el Estado, un Estado democrático al servicio del Bien Común, al servicio de la vida de todos, especialmente de los excluidos y de la naturaleza. El sistema actual de libre mercado no tolera este tipo de Estado, lo considera distorsionador de las leyes del mercado, a nivel nacional e internacional. Para los neoliberales el ideal es que el mercado total reemplace a los Estados nacionales.

La dimensión política de la fe pasa hoy más por los espacios tradicionales y por la sociedad civil (construcción de un nuevo poder), que por la sociedad política (toma del poder político). Hay un desplazamiento de la sociedad política hacia la sociedad civil. La política pasa ahora por esta sociedad civil. Hay una "despolitización" y una "desideologización" a corto plazo (que incluso es saludable), pero hay una re-politización desde abajo y a largo plazo, que es la única posible y significativa.

En la actualidad la solidaridad es más *resistencia social* que *oposición política* o lucha por el poder. Para el pueblo (el conjunto de los sectores populares, el movimiento social de base), el poder político se ha hecho *imposible* (el sistema no permite la orientación del poder político en beneficio de los intereses del pueblo), se ha hecho *irrelevante* (pues todo está determinado por la lógica del mercado y no se puede gobernar en contra de esta lógica). Esta imposibilidad e irrelevancia del poder para el pueblo, ha *corrompido* la dimensión política del poder. Es necesario reconstruir una nueva dimensión del poder a partir de la sociedad civil.

2.6. La reconstrucción del sujeto en la solidaridad

En el sistema actual el sujeto es únicamente el mercado total, la tecnología o la ley, en cuanto son absolutizados como sujetos que deciden sobre la vida y la muerte de las personas y de la naturaleza. La idolatría del mercado transforma los objetos en sujetos y los sujetos en objetos. Frente a este sistema se hace necesario re-reconstruir el sujeto. La exclusión de una parte significativa de la humanidad y la destrucción de la naturaleza, de la cual hablamos más arriba, no significan solamente la negación de esa parte excluida de la humanidad, sino que son una negación radical de la humanidad y de la creación en cuanto tal. El problema es la racionalidad misma del sistema, la cual se impone negando una concepción humana universal. Incluso los que están incluidos en el sistema y creen gozar de él, también son negados como personas por el sistema.

La reconstrucción básica del sujeto se da en la lucha por la vida. El que lucha por la vida se afirma como sujeto, en contra de la racionalidad de las instituciones vigentes. El sujeto se afirma en la construcción de una comunidad y humanidad solidarias, sin exclusión, donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. La solidaridad exige esta reconstrucción de la humanidad y de la naturaleza con un sentido universal.

2.7. La Iglesia como espacio para la solidaridad

La Iglesia debe recuperar su identidad profética y evangélica para vivir la solidaridad. Cuanto más la Iglesia se piensa desde el poder y persigue en su seno a toda corriente que busca rescatar la identidad de sus orígenes, tanto más la Iglesia estará incapacitada de vivir la solidaridad. La Iglesia de la solidaridad entra necesariamente en confrontación con la lógica insolidaria del sistema. La Iglesia podrá ser Iglesia, únicamente como Iglesia de la resistencia dentro del sistema.

No se trata de que la Iglesia tome el poder o que lo legitime para luchar en favor de los pobres. Esta es la estrategia de la Neo-cristiandad: crear un poder cristiano, un partido cristiano, para construir un capi-

talismo con rostro humano. La Iglesia solidaria no utiliza el poder del sistema, sino su propia fuerza como Iglesia que la lleva a defender, dentro del sistema, la vida de todos, principalmente de los más pobres.

Otra falsa alternativa sería la integración de la Iglesia a la lógica del poder. Muchos caen en este error cuando quieren superar la crisis de la Iglesia reforzando el poder dentro de ella. Al reforzar su poder como Iglesia, caen en la lógica del poder del sistema.

Tampoco es buena alternativa la marginación total del sistema. El espiritualismo y el fundamentalismo enajenan a la Iglesia de este mundo y la hacen irrelevante. Otros se encierran en la Iglesia, a la cual consideran sociedad perfecta, reconociendo sólo el mundo que nace y vive en sus entrañas. Otra marginación es la de aquellos que quisieran vivir la solidaridad entre los excluidos y únicamente para los excluidos, al margen del sistema económico y político dominante. La solidaridad debe vivirse como resistencia dentro del sistema. Debemos superar asimismo el marginalismo de los grupos radicales que afirman su identidad en la pura confrontación, sin propuesta positiva alguna. Algunos creen de manera errónea que en la total marginalidad o confrontación está lo auténtico, lo puro y lo eficaz. Debemos trabajar más bien en la comunión social, humana y eclesial, creciendo ahí donde está nuestra fuerza y construyendo alternativas a largo plazo y en profundidad.

2.8. Reflexión bíblica sobre la solidaridad

La Iglesia en sus orígenes vive en el mundo, sin ser del mundo. *Vive en el mundo:* los cristianos utilizan incluso la legalidad romana, su "pax et securitas", sus estructuras como los caminos y las vías de comunicación. *Pero no es del mundo,* ellos no participan de la cultura, ética y espiritualidad del Imperio. Para ellos el Imperio es Bestia y su ideología el falso profeta (Apocalipsis). Roma es Babilonia. Los cristianos viven una espiritualidad (que incluye una cultura y ética) que es contraria al Imperio. No se confrontan directamente con las estructuras imperiales, pero sí con su espíritu. Los cristianos, lentamente y sin violencia, le van "robando el alma al Imperio", lo van destruyendo por dentro.

Veamos algunos textos claves de esta época, pero cuya fuerza sigue siendo actual:

> Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado,
> porque no son del mundo, como yo no soy del mundo.
> No te pido que los retires del mundo,
> sino que los guardes del mal.
> Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo.
> Santifícalos en la verdad: tu Palabra es verdad.
> Como tú me has enviado al mundo,
> yo también los he enviado al mundo (Jn. 17, 14-18).

Hoy también nosotros *vivimos en el mundo:* estamos sumergidos en un sistema de globalización, utilizamos todos los adelantos de la ciencia, de la tecnología y de los medios de comunicación y transporte y gozamos de una cierta paz, seguridad, libertad y democracia. *Pero,* si bien estamos en el mundo, *no somos de este mundo:* no participamos del espíritu de este mundo: de su racionalidad, de su lógica, de su ética y cultura. Si el mundo nos odia, es porque no somos del mundo. Lo que nos permite resistir al espíritu del mundo es la Palabra. Hemos sido enviados al mundo, sólo que como hombres y mujeres consagrados por la verdad, que es la Palabra de Dios. La Palabra de Dios es la que hace posible estar en el mundo sin ser del mundo. *Vivimos radicalmente un Logos (una Palabra) que no es el Logos de este mundo.* Nuestra interpretación de la Palabra de Dios debe ser conducida por el Espíritu de la Verdad y no por el espíritu de este mundo. Nuestra hermenéutica debe respirar el Espíritu de Dios, un espíritu alternativo al actual sistema de globalización neoliberal. Debemos conocer a fondo la lógica de este mundo para interpretar la Palabra de Dios con una lógica diferente y alternativa. Solamente con una hermenéutica de la vida, antagónica al espíritu de muerte del sistema actual, es posible una interpretación significativa y liberadora de la Palabra de Dios.

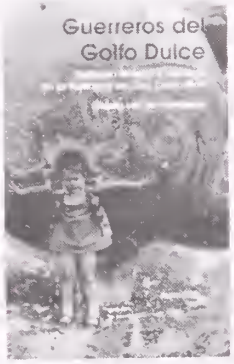
Leamos ahora un texto apocalíptico también muy significativo para nuestro tiempo:

> Háganse fuertes en el Señor, en la fuerza de su poder.
> Utilicen las armas de Dios, para poder resistir las estratagemas del Diablo.
> Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre,
> sino contra los poderes y estructuras,
> contra las potencias que dominan este mundo de tinieblas
> y contra las fuerzas sobrenaturales del mal.
> Por eso tomen las armas de Dios, para que puedan resistir en el día malo.
> En pie: tengan ceñida vuestra cintura con la verdad
> y revínstanse con la justicia como coraza, calzados los pies con el celo por
> el Evangelio de la paz, embrazando siempre el escudo de la Fe...
> *Tomen la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios;*
> siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu,
> velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos
> y también por mí, para que me sea dada la Palabra al abrir mi boca
> y pueda dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio,
> del cual soy embajador entre cadenas... (Ef. 6, 10-20).

Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, es decir, contra seres humanos con nombre y rostro, sino que nuestra lucha es contra los poderes, estructuras y potencias que sostienen el sistema, y sobre todo, contra las *fuerzas sobrenaturales del mal* que están por detrás de estos poderes. Como dijimos arriba, es casi im-

posible por el momento construir una alternativa económica y política al actual sistema de globalización, sin embargo es posible desde ya cuestionar radicalmente su lógica, su racionalidad, su espíritu idolátrico. Existen, por supuesto, espacios de vida donde los pobres logran sobrevivir económicamente, se dan pequeños triunfos políticos locales, crecen los movimientos sociales, no obstante todavía no surge la esperanza de una alternativa económica, política y cultural global al actual sistema de dominación. No hay todavía una alternativa al *sistema*, pero sí una alternativa al *espíritu* del sistema, la cual se vive en esos espacios de vida ya existentes. Esta estrategia es la que tiene a largo plazo eficacia y fuerza liberadora. Por eso tiene hoy tanta importancia, en especial entre los pobres, la dimensión ética y espiritual, los procesos culturales y pedagógicos y la construcción de una nueva conciencia y subjetividad. Los pobres, quizás, tienen cada día menos poder político, aunque pueden tener cada día más poder espiritual, ético y cultural. Esta resistencia al espíritu del sistema nos permitirá a la larga, encontrar una alternativa al sistema mismo. En el texto bíblico que hemos leído, destacamos "la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios". Si la actual estrategia es de resistencia cultural, ética y espiritual, la espada del Espíritu que es la Palabra de Dios adquiere una peculiar importancia y centralidad. Si la esperanza de los pobres pasa hoy sobre todo por una alternativa a la racionalidad y al espíritu del sistema, entonces la interpretación de la Biblia puede llegar a ser efectivamente el corazón de esta esperanza. La reconstrucción de la vida implica una reconstrucción del Sujeto, del Espíritu y de la Palabra. Igualmente, la reconstrucción del Espíritu y de la Palabra será una fuerza e inspiración indispensables en la reconstrucción de la vida y del sujeto. ■

NOVEDADES DEI



GUERREROS DEL GOLFO DULCE

Industria forestal y conflicto en la Península de Osa, Costa Rica

Helena Van den Hombergh

ETICA Y ECONOMIA EN ADAM SMITH Y FRIEDERICH HAYEK

Germán Gutiérrez

APROXIMACIONES A LA GLOBALIZACIÓN COMO UNIVERSALIZACION DE POLITICAS NEOLIBERALES

Desde una perspectiva filosófica

Raúl Fornet-Betancourt

1. Consideraciones aclaratorias sobre el punto de partida

Filosofía no significa simplemente filosofía. Pues no se puede hablar de la filosofía suponiendo un concepto unívoco de la misma, como tampoco se puede reducir su historia al desarrollo lineal de una idea universalmente válida de la filosofía. Y es que, en razón de la propia estructura teórica de eso que llamamos "historia de la filosofía", todo discurso *sobre* la filosofía y, por consiguiente, también todo discurso *desde* la filosofía, es decir, todo discurso que parta de la filosofía como referencia central para su identificación teórica, se ve confrontado con el *factum* del pluralismo filosófico en el sentido de que (la) filosofía se da siempre en la forma plural de las filosofías [1].

De hecho lo que se llama "historia de la filosofía" resulta ser una compleja y multidimensional historia de argumentación [2] entre planteamientos y tradiciones que muy pocas veces son convergentes y que, por eso, imprimen a esa historia de argumentación, por la que (la) filosofía va emergiendo como un tejido interdiscursivo e intersubjetivo, un sello indeleble de pluralidad. Es muy posible que este fondo pluralista no contradiga el crecimiento de una cierta unidad de la razón; y que, por tanto, la razón (filosófica) pueda ser realmente una. Pero las filosofías en que se expresa esa unidad en ejercicio de la razón (filosófica), son plurales; y en cuanto tales, irreductibles a manifestaciones tautológicas porque el pluralismo que expresan, tiene que ver no con el colorido superficial de un culturalismo costumbrista o folklórico sino con los mundos de interpretación donde echan sus raíces y desde los que se articulan como voces contextuales.

Por partir de este supuesto quiero comenzar con una indicación aclaratoria sobre la filosofía o tradición filosófica en la que me ubico y cuyo horizonte de comprensión me sirve para calificar como "filosófica" la perspectiva que esbozaré aquí sobre el fenómeno de la globalización. Me refiero a la tradición del humanismo crítico-ético que, impulsada originalmente por las corrientes liberadoras en el pensamiento judeocristiano, es desarrollada y ampliada por Herder, Marx, Sartre, Levinas y el más reciente aporte de la filosofía latinoamericana de la liberación —por no nombrar ahora si no sólo algunos de los momentos álgidos de esta línea de liberación [3]—, como una perspectiva de reflexión y de acción en la que el *principio subjetividad* se va cristalizando como el eje fundamental de la misma, pero en el sentido preciso de un fontanal foco de rebelión y resistencia. Se trata, dicho con otras palabras, de aquella tradición filosófica que se funda como explicitación progresiva de la *humanitas* en tanto que *proceso de formación* de la existencia humana como subjetividad participativa y valorante, entendiendo por ésta el *ordenamiento comunitario* mediante el cual la existencia humana se

[1] Cf. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960, pág. 15.
[2] Cf. Mittelstraß, J., "Geschichtlichkeit und Geschichte der Philosophie", en Sandkühler, H. J. (ed.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*. Frankfurt-New York 1991, págs. 24ss.

[3] Cf. Fornet-Betancourt, R., "Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart", en Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*. Aachen, 1996, págs. 139ss.

va calificando como un sí mismo que, justo por ser en su propia subjetividad o conciencia (de sí) una existencia que se sabe *como siendo ya en relación con* otro o, más exactamente, que es conciencia (de sí) como conciencia de y entre los otros; y que, por tanto, su subjetividad es subjetividad "interesada" [4] (inter-esse) en y por el otro, no puede lograr dicha calidad sino como *formación ética.* Así entendida es la subjetividad o, si se prefiere, el sujeto "haciente" de Sartre y Ortega [5], el primer acto ético fundante, la fundación ética originaria (desde la cual luego, señalemos de paso, se pueden ensayar diversas fundamentaciones de la ética).

Hablamos entonces de una subjetividad que carga con el programa de la *humanitas* para hacerse su vehículo de realización. Y es por eso que esta subjetividad participa de la memoria histórica que se condensa en la *tradición humanística liberadora* con fuerza normativa y un imperativo de continuación; y es por eso también que esta subjetividad sabe valorar y discernir, levantándose como poder de elección y reclamando su autonomía frente a la "ley" o frente al *curso legal* de las cosas. Y es por eso, finalmente, que esta subjetividad es la *formación* en la que la existencia humana conserva siempre —al menos como posibilidad— su carácter de foco irreductible de rebelión y resistencia.

Cuando hablamos de subjetividad en la línea de la tradición filosófica del humanismo crítico-ético, nos referimos entonces a una subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de liberación de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar dicha tradición de liberación. Y conviene aclarar, para evitar posibles malentendidos, que la definición de esta subjetividad en términos de rebelión y resistencia, no quiere decir que la entendamos negativamente en sentido de un rechazo porque con su caracterización como foco fontanal de rebelde resistencia queremos resaltar más bien ese momento de fundación ética originaria como existencia libre y solidaria con el destino del otro en cuanto que es precisamente esta dimensión de afirmación "subjetiva" o, lo que es lo mismo, esa capacidad de autodeterminación y autoestimación la que la lleva a poner la *humanitas* como el límite y/o la frontera que no podrán ser trasgredidos en ninguna persona humana, como tampoco violados por ninguna persona ni por ninguna práctica social ni sistema político o económico. La rebelión y/o la resistencia implican así el reconocimiento de la *humanitas* como valor último que debe ser realizado *en* y *por* cada uno. Es entonces la frontera donde se dice "basta" y se protesta por el maltrato o se reclaman los derechos (humanos) negados [6]. Dicho de otro modo, es la frontera que traza la misma lucha del sujeto por la justicia como compromiso solidario con la *humanitas* en y para todos.

Con esta aclaración se ve, por otra parte, que estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad europea y que, por consiguiente, va a influir decisivamente en el curso histórico predominante de la misma, en cuanto que la encamina precisamente como la época donde el "sujeto" ensayará el experimento de convertir el "mundo" en su imperio, de someter la realidad a su dominio y hacer de ella así un objeto de su posesión. Este concepto de "subjetividad" o "sujeto", que ya desde la famosa fórmula de Descartes no solamente viene unido al "yo" sino que se le equipara además con el "ego" como núcleo de identidad individual e individualista, ha sido criticado, con todo derecho, por el pensamiento neoestructuralista y deconstructivista, desde Deleuze y Derrida hasta Foucault, pasando por la crítica de la antropología estructural de Lévi-Strauss [7]. Y decimos que con derecho porque esta crítica "postmoderna", a pesar de sus exageraciones, ha hecho ver con toda claridad que ese concepto moderno del sujeto no es sólo una ilusión sino también una construcción de fatales consecuencias totalitarias; y que, por eso mismo, haríamos bien en liberarnos del concepto de "hombre" o de "humanismo" que se ha consolidado con dicha construcción. Recordemos, en efecto, que con la definición moderna del hombre como "sujeto" en el sentido de instancia última de dominio, se creyó haber encontrado el fundamento para un proyecto de "humanismo" ("ego-céntrico") dinamizado justo por el terrorismo téorico-práctico de un "hombre" dispuesto a realizarse o, mejor dicho, a recrearse como Representador, Poseedor y Funda-

---

[4] Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*. Paris, 1973, págs. 309ss. Ver también Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*. Paris, 1983, pág. 522, donde se precisa que "l'être de l'Autre c'est *mon affaire*" (cursiva en el original); y con lo cual se deja claro que el "interés" ontológico de cada sujeto en el otro implica esencialmente la dimensión ética de "cuidar" su ser y velar por sus derechos, y cuya realización cualifica a cada sujeto como "guardián de la finitud del Otro". Cf. *ibid.*, pág. 523. No es ocioso recordar aquí que esta interpretación es posible en Sartre porque ya desde sus primeros escritos había insistido en la necesidad de descentrar el sujeto y de liberar la conciencia (como principio de subjetividad viviente) del yo, tanto individual o empírico como trascendental, con lo cual —como indicaremos luego— anticipa la crítica postmoderna al paradigma de la filosofía moderna de la conciencia. Cf. Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego*. Paris, 1936; y "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité", en *Situations, I*. Paris, 1947, págs. 29-32. Hay que señalar por otra parte que esta perspectiva de una subjetividad que se opera como un proceso de subjetivización que no puede, bajo ningún concepto, ser anterior al encuentro con el prójimo, será radicalizada más tarde por E. Levinas.

[5] Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant, op. cit.*, págs. 508ss.; "Matérialisme et révolution", en *Situations, III*. Paris, 1969, págs. 135-225; y *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1972; y Ortega y Gasset, J., "Pidiendo un Goethe desde dentro", en *Obras completas*. Madrid, 1983, tomo IV, págs. 396ss.

[6] Cf. Fornet-Betancourt, R., "La existencia como resistencia", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 7 (1985), págs. 95-101; y Camus, A., *L'homme révolté*. Paris, 1951, págs. 25ss.

[7] Cf. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris, 1962; y *Différence et réception*. Paris, 1968; Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris, 1967; y *Marges de la philosophie*. Paris, 1972; Foucault, M., *Les mots et les choses*. Paris, 1966; y Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurelle*. Paris, 1968; y *La pensée sauvage*. Paris, 1962.

mentador de sí mismo y de la realidad como tal [8]. Ese humanismo, que desde su cuna nace corrompido por el "ego-centrismo", debe ser disuelto [9], lo mismo que la formación epistémico-cultural en la que el "hombre" moderno se ha eregido [10]; pues como ya se anticipara en la crítica marxista del humanismo burgués [11], pero también por Heidegger y Sartre en sus críticas al proyecto del "hombre" moderno, ese "humanismo" lleva —en la visión marxista— a una sacralización del individuo como propietario con lo cual se fomenta la separación entre los seres humanos, o —en la visión de Heidegger— a consolidar una relación metafísica del hombre consigo mismo y con el mundo desde el prisma del sujeto como instancia de justificación y de auto-justificación [12]; o —en la visión de Sartre— a la intronización del individuo como un ser de derecho divino [13]; y que, en el nivel político y cultural, se manifestará en un "humanismo" ideológico y racista, por paradójico que pueda parecer [14].

Asumiendo, por consiguiente, la crítica postmoderna, así como la de sus precursores, al concepto moderno de "subjeto", queremos abogar —y tal ha sido el sentido de estas consideraciones sobre el tema de la subjetividad— por continuar creativamente la perspectiva de la tradición del humanismo crítico-ético y buscar en el "principio subjetividad" perfilado por ella, la base que nos permita enjuiciar filosóficamente el fenómeno de la actual globalización neoliberal. Dicho más en concreto: considerando sobre todo el aporte latinoamericano a la contextualización y renovación de esta tradición de pensamiento y de acción críticos, queremos plantear con Enrique Dussel [15] y Franz J. Hinkelammert [16] el "regreso" al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano viviente, como horizonte filosófico para una crítica radical a la globalización y también como "principio" de un actuar humano correctivo del curso de la misma.

Pero permítasenos precisar todavía más nuestro punto de partida y su trasfondo filosófico, añadiendo que este "regreso" al sujeto no es regreso a un concepto metafísico ni a una construcción ideológica, sino recuperación de un *principio* de vida desde la —siempre actuante— memoria de liberación de las víctimas. Por eso con este "regreso" no se reivindica el derecho del individuo a justificarse a sí mismo. Al contrario, se le disuelve en el *principio* práctico relacional de la subjetividad solidaria y comunitaria donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo.* O sea, el *principio subjetividad* quiere decir que el hilo conductor de lo que llamamos el programa de la *humanitas* como *proceso de formación* vital-existencial del sujeto no se configura por la idea (pasión inútil, según Sartre [17]) de la autojustificación individual de una existencia ego-céntrica, sino por la opción ética por la lucha en favor de la justicia, como subrayábamos cuando matizábamos el sentido ético de la rebelión y la resistencia del sujeto.

El *principio subjetividad* invierte así la versión moderna dominante del sujeto como centro de dominio y posesión del mundo porque asume la muerte de esta formación (traumática y patológica) del hombre, y la consiguiente desaparición de ese substituto de Dios [18], como condición para que el hombre cultive la *humanitas* con una praxis decidida de la justicia. Curado de la "pasión inútil", puede, pues, el hombre ensayar su re-nacimiento como hombre nuevo, es decir, como subjetividad viviente justa que —en el sentido de la palabra hebrea para justicia ("sedek")— realiza su existencia guiada por la pasión de la "fidelidad a la comunidad" [19].

Si de la muerte de Dios, por el desarrollo de una metafísica del sujeto que secularizó la experiencia del Viernes Santo, a saber que Dios mismo ha muerto —como cantó Lutero—, se engendró el sueño del Hombre-Dios, la muerte de este Hombre-Dios puede ahora marcar el tiempo del hombre justo o, siguiendo la metáfora sartriana, del hombre que no invierte sino que hace suya la *pasión* de Cristo: ser encarnación viviente de humanidad. Con esta *pasión* brota, y se forma, el *principio subjetividad* como vehículo de la *humanitas* [20].

---

[8] Nos referimos aquí a la crítica precursora de Heidegger al concepto moderno de "sujeto" y/o "subjetividad". Cf. Heidegger, M., "Holzwege", en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1977, t. 5, págs. 243ss.; y "Nietzsche: Der europäische Nihilismus", en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1986, t. 48.

[9] Cf. Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*. Paris, 1973, págs. 40ss.; y *La pensée sauvage*. Paris, 1962. Ver también Fink-Eitel, H., *Die Philosophie und die Wilden*. Hamburg, 1994, págs. 41ss.

[10] Cf. Foucault, M., *Les mots et les choses*. Paris, 1966. Ver también Sartre, J.-P., *Situations, IX*. Paris, 1972, págs. 83ss.

[11] Cf. Ponce, A., Humanismo burgués y humanismo proletario, en *Obras completas*. Buenos Aires, 1974, t. 3, págs. 449ss. Ver además la amplia bibliografía del debate de los años sesenta entre estructuralismo y marxismo, así como el debate sobre el humanismo en dicho contexto.

[12] Cf. Heidegger, M., "Holzwege", *op. cit.*, págs. 244ss.

[13] Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, págs. 652ss.; y *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, págs. 103ss.

[14] Cf. Sartre, J.-P., *Situations, III*, *op. cit.*, págs. 229ss.; y *Situations, V*. Paris, 1964, págs. 186ss. Ver también la crítica de Heidegger al humanismo del hombre endiosado de la metafísica moderna. Heidegger, M., "Brief über den Humanismus", en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1976, t. 9, págs. 313ss.

[15] Cf. Dussel, E., *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid-México D. F., 1998, págs. 513ss.

[16] Cf. Hinkelammert, F. J., *El grito del sujeto*. San José, 1998, págs. 197ss. y "El proceso de globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto", en *Pasos* 79 (1998), págs. 23-28.

[17] Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, pág. 708.

[18] Se podría hablar también de "complejo de Dios". Cf. Richter, H. E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Reinbek, 1979. Pero debe observarse que también este enfoque fue anticipado por Sartre, pues precisamente *L'être et le néant* intenta el desmontaje de ese deseo/ilusión/pasión del hombre que quiere ser Dios.

[19] Cf. Pesch, O. H., "Rechtfertigung", en Eicher, P. (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, 1985, t. 3, págs. 452ss.

[20] Nos parece que éste es el transfondo que permite comprender la afirmación en la que Sartre sostiene que la aparición de Cristo significó el nacimiento de la "vida subjetiva" como existencia ética, esto es, como existencia que realiza la humanitas en sí misma, con los otros y para todos. Cf. Sartre, J.-P., "Anarchie et morale", en

A un nivel más concreto esta inversión se expresa como superación del paradigma de la posesión por el paradigma de la justicia. En este contexto conviene no pasar por alto que con la emergencia y la consolidación expansiva del liberalismo económico y/o capitalismo, vale decir, con la imposición del sistema de mercado económico por la burguesía como un sistema independiente de la vida, de la sociedad y de la naturaleza y capaz de autorregularse, con este desarrollo se produce —y no sólo en la visión de los analistas marxistas— el gran giro histórico que instaura el primado exclusivo de lo económico y, con ello, la era del *homo oeconomicus* [21]. Y decimos que este desarrollo no se puede ignorar porque nos luce decisivo para la autointerpretación o autopercepción misma del hombre. Nos inclinamos a pensar, en efecto, que esta "gran transformación" social y económica conlleva una inversión antropológica en cuanto que determina las condiciones básicas de vida e incide así en el diseño de una noción de hombre creado a imagen de las necesidades del mercado económico. Lo cual resulta todavía más grave —y por eso hablamos de inversión antropológica— si se tiene en cuenta que ese tipo de hombre —construido como parte integral para el buen funcionamiento del orden social impuesto; conviene insistir en ello porque esto subraya su historicidad y, por ende, también su reversibilidad— se convertirá nada menos que en la referencia central para definir la naturaleza humana. Así, el *zoon politikoon* o *animal civile* de la Antigüedad o el *animal sociale et politicum* de la Edad Media, para quien la pertenencia y el ordenamiento comunitarios, y, con ello, la solidaridad de la humanidad, eran una necesidad ontológica, se transforma ahora en el comerciante que lógicamente ya no busca el *bonum commune* sino su interés privado. Nada acaso más ejemplificador de esta inversión antropológica que la frase de Thomas Hobbes: "homo hominis lupus" [22]; pues, como se sabe, responde como radical contrapartida a la sentencia de Santo Tomás: "homo hominis amicus est" [23].

Sin embargo, para el tema que nos ocupa, lo más notable en este proceso de degradación del ser humano a un mero agente económico, a un propietario, es quizá su incidencia en la elaboración filosófica del paradigma científico o ideal cognoscitivo dominante que determinará no solamente la constelación del saber sino también los contenidos científicos en esta época de la modernidad burguesa, ya que fija de antemano las prioridades científicas de la época, esto es, lo qué sobre todo se quiere conocer y cómo se quiere conocer eso que parece valioso conocer [24]. Pues este proceso llevará, entre otras muchas consecuencias que no es el caso mentar ahora, a la consagración de eso que Raimón Panikkar ha llamado la "epistemología del cazador" [25], y que se convertirá en uno de los pilares fundamentales del proyecto de autoafirmación del sujeto moderno. Nos estamos refiriendo principalmente a la reducción de la capacidad humana de conocer a un instrumento para poseer, tanto en el sentido individual de autoposesión y autoafirmación del yo proprio como en el sentido de ejercicio de dominación sobre las cosas del mundo [26]. Aquí se muestra cómo la filosofía, en su esfuerzo por comprender su época [27], puede convertirse en una reflexión cómplice de las fuerzas político-sociales dominantes de la época correspondiente y contribuir con ello a la legitimación teórica de los procesos reales que empujan la historia en un sentido inhumano y suicida.

Se habrá comprendido que, llamando la atención sobre este aspecto de la incidencia de las fuerzas históricas determinantes en la reflexión filosófica de la misma, hacemos en realidad una observación autocrítica porque con ello estamos invitando a que la filosofía revise el papel que cumple en la historia humana. Justamente hoy, en el contexto de la globalización neoliberal, corre la filosofía peligro de convertirse en un discurso ideológico que apuntala el curso histórico vigente mediante su contribución teórica a la legitimación del imperativo que se impone como la ley sagrada de dicho curso de la historia. Deberíamos evitar que la filosofía actual se escriba en el sentido de una legitimación de la globalización neoliberal, como no hace mucho todavía pudo escribirse una legitimación de la modernidad como proyecto del hombre lanzado a ser señor del mundo [28]. Por ello, y como perspectiva para evitar tal encerrona teórica, hemos apostado aquí por una continuación creativa de la tradición del humanismo crítico-ético como tradición abierta que transmite el *principio subjetividad* como motor de fundación de una socialidad comunitaria y convivencial en la que cada uno vive en

---

Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie 1 (1982), págs. 7-10; y Sartre, J.-P.-Lévy, B., *L'espoir maintenant*. Paris, 1991.

[21] Cf. Polanyi, K., *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt, 1995; y Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*. München, 1997, págs. 304ss.

[22] Hobbes, Th., *Leviatán*. Rio Piedras (Puerto Rico), 1940, pág. 109.

[23] S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, IV, 54. Ver también, III, 117, donde se especifica: "ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus".

[24] Ver sobre esto Meyer-Abich, K. M., *op. cit.*, págs. 206ss.; y el libro editado por él: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. München, 1997. Esta idea de la decisiva importancia del "ideal cognoscitivo" o "ideal del conocimiento", en el lenguaje de Meyer-Abich, o de paradigma, en la terminología de Thomas Kuhn, la explicitó ya a finales de los años veinte Carlos Mariátegui cuando insistía en que "el pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita". Mariátegui, J. C., "Defensa del marxismo", en *Obras completas*. Lima, 1967, t. 5, pág. 105.

[25] Panikkar, R., "La mística del diálogo", en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993), pág. 30.

[26] Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, págs. 663ss. Ver también Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt, 1976; y para todo el contexto de esta problemática ver además Willms, B., *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*. Stuttgart, 1969.

[27] Cf. Hegel, G. W. F., "Grundlinien der Philosophie des Rechts", en *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt, 1970, t. 7, págs. 26ss.

[28] Cf. Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt, 1966; ver también la nueva edición: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt, 1974.

armonía y en paz con el prójimo y con la naturaleza, porque vive su hacerse-ser-sujeto como un *proceso de formación* en el que precisamente se forma como alguien que cobra conciencia de ser un con-vidado al convite de la *humanitas*. El ideal del conocimiento, y de la acción, que mueve al *principio subjetividad* no es la asimilación del otro —sea ya el prójimo o la naturaleza— ni tampoco su "elevación conceptual" para lograr la plenitud de un sujeto abstracto o poder constelar toda la realidad y el saber humano sobre ella en un "sistema de la totalidad" [29]. Es más bien la con-vivencia armoniosa y justa como concretización histórica de la *humanitas* o, si se prefieren los términos de Levinas, del humanismo del otro hombre [30].

En resumen, pues, podríamos decir que el recurso a la tradición del humanismo crítico-ético es vuelta reivindicativa al sujeto viviente, pero por ello también al mismo tiempo reclamo de someter el curso de la historia al primado de la ética de este humanismo del hombre que obra la justicia [31].

Desde esta perspectiva (filosófica) trataremos de esbozar a continuación algunas consideraciones acerca de la globalización. Pero antes de exponerlas tendremos que detenernos, lógicamente, en la percepción misma de este fenómeno. Ese, pues, será nuestro próximo punto, dejando para un tercero la reflexión filosófica.

2. La globalización: procesos, niveles, dimensiones

En un sentido amplio de creación de espacios económicos, políticos, sociales, culturales y militares interdependientes o, mejor dicho, interconectados por la voluntad expansiva de algún centro de poder —pues digamos lo obvio: globalizar requiere poder, disponer de recursos y medios, etc.—, la globalización parece ser tan antigua como los imperios y sus prácticas de colonización en vistas a establecer precisamente sus respectivos "órdenes", tales como por ejemplo el *ordo romanus* del Imperio Romano o el *ordo christianus* del Sacro Imperio Romano-germano.

Si el término globalización se toma sin embargo en un sentido menos amplio al asociárselo directamente con el proceso en cuyo curso debe crearse un mercado mundial como red sin fronteras para el comercio del dinero, de materias primas, de productos industriales, servicios, etc., entonces la globalización aparece ligada estrechamente con la aparición y expansión del sistema capitalista de producción en los albores del siglo XVI [32]. Pues como ya vieran Marx y Engels:

> La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía... Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo... En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman por su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos... Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la Burguesía arrastra a la corriente de civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras [33].

En *Das Kapital* se observa que:

> La circulación de mercancías es el punto de partida de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el comercio, forman las premisas históricas en que surge el capital. La biografía moderna del capital comienza en el siglo XVI, con el comercio y mercado mundiales [34].

No es, pues, para extrañarse de que se vea a Marx como uno de los primeros que, sin usar aún el término explícitamente, supo adentrarse sin embargo en el análisis y la crítica del fenómeno que hoy muchos sociólogos, economistas y politólogos llaman globalización [35]. Desde esta perspectiva se tendría que el

---

[29] Cf. Hegel, G. W. F., "Wissenschaft der Logik, II", en *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt, 1969, t. 6, págs. 237.272.569ss. En términos muy plásticos caracterizó Sartre toda esta tradición filosófica, para la cual "connaître, c'est manger", como "philosophie alimentaire" o "philosophie digestive". Sartre, J.-P., "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité", *op. cit.*, pág. 29.

[30] Cf. Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 1972. Ver también González R. Arnaiz, *E. Levinas: Humanismo y ética*. Madrid, 1982; y el libro coordinado por él: *Etica y subjeticidad*. Madrid, 1994.

[31] Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*. La Haye, 1961, pág. 51.

[32] Cf. Modelski, G., *Principles of World Politics*. New York, 1972, quien usa ya el término "globalización" para designar la expansión mercantilista europea después del llamado descubrimiento de América. Cf. Die Gruppe von Lissabon (ed.), *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*. Darmstadt, 1997, págs. 44ss. Ver también Braudel, F., *Sozialgeschichte des 15. Bis 18. Jahrhunderts*. München, 1990, 3 Bde.; Wallerstein, I., *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, 1974; y *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge, 1994. Acerca de lo que se podría llamar la "prehistoria" del término "globalización" se puede consultar también Bömer, H., "Globale Probleme", en Sandkühler, H. J. (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg, 1990, t. 2, págs. 460-470; Jaspers, K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München, 1958; y Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1922.

[33] Marx, Carlos-Engels, Federico: "El manifiesto comunista" en *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, págs. 34.36

[34] Marx, Carlos, *El capital*. México D. F., FCE, 1966, tomo I, págs. 101s.

[35] Cf. Beck, U., *Was ist Globalisierung?* Frankfurt, 1997, págs. 48s.; Jellen, R.-Knoll, M.-Neeser, M.-Schindlbeck, B.-Weicker, S., "Globalisierung als Entwicklungslogik eines Systems. Zur Aktualität

fenómeno actual de la globalización no es tan nuevo como se pretende a veces, sino que es un acontecimiento económico-político-social-cultural que está en clara línea de continuidad con eso que Marx denominó como la "biógrafa moderna del capital". Esto quiere decir que la globalización actual sería ante todo la fase presente en la historia de la expansión del capitalismo. Lo cual implica, por su parte, que en un análisis de la globalización —sobre todo cuando se busca precisarla como universalización de políticas neoliberales— no se pueden pasar por alto los momentos del colonialismo y del imperialismo; y que por esta razón habría que acentuar, además, desde un principio el aspecto de crítica a la posible ideología que se puede estar pasando de contrabando con el uso acrítico de este término.

Pero es obvio, por otra parte, que ésos son momentos que tienen que ser trabajados en otros estudios, y no aquí donde nos concentramos en el enjuiciamiento filosófico de la globalización neoliberal. Como no podemos, con todo, abstraer absolutamente de esos momentos, hacemos precisamente esta especie de excurso a fin de enmarcar nuestras reflexiones. Insistimos, no obstante, en que se trata únicamente de ofrecer el enmarcamiento contextual mínimo que necesitamos aquí para que se comprendan mejor las reflexiones filosóficas que luego siguen.

Partiendo entonces de lo dicho arriba, habría acaso que conectar el fenómeno de la globalización con el desarrollo marcado por la transformación imperialista del capitalismo y no sólo recordar sino también continuar con espíritu creativo los análisis críticos de la teoría del imperialismo de la izquierda internacional [36]. Pues de esta suerte se puede quizá mostrar mejor, cómo lo que se suele llamar hoy globalización, especialmente a nivel económico, no es más que el manto con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital. Y que por el hecho de que los centros impulsores de esta nueva colonización no sean ya imperios con contextura de estados nacionales sino empresas multinacionales o consorcios internacionales, no por ello deja de ser la misma la consecuencia histórica para el resto del mundo, a saber, someter los pueblos a la lógica del mercado capitalista.

Esto naturalmente no debe malentenderse en el sentido de la postulación de una continuidad histórica que oculte lo nuevo en la fase actual de la globalización [37], sino que su intención es la de subrayar que esta perspectiva crítico-analítica permite describir las actividades globalizantes de los famosos "global players" (para usar otro término en boga) sin desconocer su carácter multifácetico, pero captando al mismo tiempo el sentido profundo de dichas tendencias, su lógica o "espíritu" subyacente, que precisamente se quiere ocultar. Es decir, ver que, a pesar de todo el pluralismo y de toda la variedad que se predican, lo decisivo es que se está imponiendo el capitalismo como reducción del mundo a mera mercancía [38] y que, por consiguiente, lo que se globaliza es un modo de producción y de vida que conlleva una reducción imperialista: la reducción del capitalismo neoliberal. Dicho en otros términos: esta perspectiva posibilita explicar la globalización actual como proceso de procesos, esto es, como un proceso fundamental de expansión de la economía capitalista que en el curso de su expansión, y como lógica del capital, engendra procesos de transformación en todos los otros niveles de la vida humana: el político, el social, el religioso, el cultural, etc. Es, si se quiere, un proceso expansivo que al mismo tiempo tiene que ser intensivo, porque de lo contrario no garantizaría su estabilidad expansiva. El imperialismo del capital sería así, a la vez, un ataque a la autonomía de las naciones (y sus culturas) y a la sustancia misma de la vida humana, ya que no sólo "reduce" los modos de vida sino que impone además la ley de lo económico en otros niveles y los despoja así de su propia cualidad.

Pero, como no podemos seguir abundando en este aspecto, pasemos al siguiente, anotando que ese análisis de la globalización desde el contexto de la historia del colonialismo e imperialismo y sus consecuencias, por el que se resalta precisamente uno de los rasgos más decisivos de la globalización actual, a saber, su instrumentalización política por los sectores neoliberales [39], es también de suma relevancia para la problemática de la crítica ideológica de la globalización. Creemos que, en efecto, ese trasfondo ayuda a comprender por qué en gran parte el discurso actual

der ökonomischen Theorie von Karl Marx", en *Widerspruch* 31 (1997), págs. 11-34; Haug, W. F., "Globalisierung im *Manifest* und heute", en *Politisch richtig oder richtig politisch*. Berlin-Hamburg, 1999, págs. 17ss.; y Altvater, E.-Mahnkopf, B., *Grenzen der Globalisierung*. Münster, 1997.

[36] A título de ejemplo ver Bujarin, N. I., *Imperialismus und Weltgeschichte*. Berlin, 1927; Hilferding, R., *Das Finanzkapital*. Wien, 1910; Lenin, W. I., "Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus" (1917), en *Werke*. Berlin, 1974, t. 22,; Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlin, 1913; Mariátegui, J. C., "Punto de vista anti-imperialista", en *Obras completas*. Lima, 1979, t. 13, págs. 87-95; así como las actas del congreso antimperialista de 1927 en Bruselas: Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit (ed.), *Das Flammenzeichen von Palais Egmont. Offizielles Protokoll des Kongresses gegen koloniale Unterdrückung und Imperialismus*. Berlin, 1927.

[37] Sobre este punto ver Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 21ss.

[38] En este sentido hablan Altvater y Mahnkopf de la globalización como "Globalisierung der Welt der Waren" (*op. cit.*, pág. 49) y de programa para und "Durchkapitalisierung der Welt" (*op. cit.*, pág. 589). Ver también Altvater, E., "Die Ordnung rationaler Weltbeherrschung oder: Ein Wettbewerb von Zauberlehrlingen", en *Prokla* 2 (1994), págs. 186-225.

[39] Hay autores que hablan incluso de una "simbiosis del neoliberalismo y de la globalización". Cf. Ezcurra, A. M., "Globalización, democracia y organismos financieros", en *Cristianismo y Sociedad* 129-130 (1996), págs. 35-76; Ibisate, F. J., "Neoliberalismo y globalización", en *Estudios Centroamericanos* 600 (1998), págs. 893-930; Hinkelammert, F. J., "El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia", en *Pasos* 69 (1997), págs. 21-27; Dierckxsens, W., *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, 1997; y el número temático "Neoliberalismus als Globalisierung" de *Das Argument* 217 (1996).

sobre la globalización tiene que ser denunciado como un discurso ideológico.

A este nivel de la crítica ideológica de la globalización habría que distinguir en su análisis varios momentos. Sin embargo quizá el primero en importancia debería consistir en la crítica del término mismo. Y es evidente que con ello no nos referimos a la necesidad de esclarecer el término como tal, diferenciándolo de otros términos semejantes y que a veces se usan casi como sinónimos, como, por ejemplo, el término de internacionalización de la economía y de la sociedad, para designar el intercambio comercial, político o cultural entre dos o más estados; o el de multinacionalización para caracterizar la transferencia o exportación de recursos, sobre todo financieros, de una sociedad a otra; o, más en concreto, el establecimiento de una empresa en varios contextos nacionales [40].

Tampoco nos referimos a la crítica que puede hacerse a partir de la diferenciación entre globalización y globalidad, y que se encamina principalmente a facilitar la distinción analítica entre el *proceso* de la globalización y el *"estado"* o *situación* de la globalidad; y ello como señal de una contradicción inherente entre el *proceso* y la *meta* que se pretende alcanzar, pero que es inalcanzable tanto por razones sociales como ecológicas. De este modo se evidenciarían, además, los "límites de la globalización" [41].

Por último, tampoco nos referimos a la distinción entre globalismo, globalidad y globalización introducida por U. Beck para diferenciar la ideología del neoliberalismo (Globalismo) del hecho de la emergencia de una sociedad mundial (Globalidad) y de los procesos que la constituyen (Globalización) [42].

Pues pensamos que, sin negar ni desconocer la utilidad analítica de estas distinciones, la crítica ideológica de la que hablamos aquí tiene que concentrarse en el mismo término de la globalización, aunque no para precisarlo en sus contornos con fenómenos semejantes o marcar mejor sus fronteras, sino más bien para realizar una crítica inmanente del mismo, esto es, con base en el análisis crítico del uso "público" que se hace de éste término. Se trataría, en concreto, de mostrar que el término mismo de globalización responde hoy a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar precisamente la hegemonía imperial de los países capitalistas del Norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región con una palabra que quiere sugerir "integración", crecimiento común a escala mundial, etc. Habría, pues, que intensificar la tendencia de desenmascarar la globalización como una "trampa" [43]; apuntalando dicha perspectiva con la denuncia de la globalización como una ideología [44]; la ideología que ha de encubrir el imperialismo neoliberal; pues, como señala Alain Touraine, es justamente el neoliberalismo quien ha inventado

> ...la globalización. Se trata de una construcción ideológica y no de la descripción de un nuevo entorno económico. Constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos es otra muy distinta. Se sustituye una descripción exacta por una interpretación errónea [45].

En conexión con esto habría que insistir en que una de las funciones de esta "construcción ideológica" que se ha bautizado con el nombre de globalización, se manifiesta en la sugestión de ser un proceso que abarca todo el planeta. Con lo cual se oculta uno de los hechos duros de la globalización neoliberal, a saber, que en su curso la economía no se ha mundializado sino que se ha reorganizado y reestructurado según los intereses prevalentes de los tres grandes bloques económicos capitalistas: EE. UU.-Canada, la Comunidad Europea y Japón. Con razón se habla por ello de una trilaterización de la economía como el verdadero contenido de la globalización:

> La privatización de la organización y conducción de la economía mundial está muy afín con otro rasgo central del actual proceso de globalización. La globalización actual es una globalización trunca. Por eso, "triadización" es una buena denominación de la situación actual. Triadización significa, que los procesos de integración tecnológicos, económicos y socioculturales entre las tres regiones mundiales más desarrolladas (Japón y los países de nueva industrialización de Asia del sur sureste, Europa occidental y Norteamérica) llegan a ser más generalizadas, intensivas e importantes que la integración entre estas tres regiones y los países menos desarrollados o entre estos países [46].

Sobre esta base de la crítica a lo que se sugestiona con el término mismo, el análisis crítico-ideológico de

---

[40] Cf. Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, pág. 44.

[41] Cf. Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 13.44ss.

[42] Cf. Beck, U., *op. cit.*, págs. 26ss. Sobre el término globalización y sus significados ver también Robertson, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, 1992; Amoroso, B., *Della globalizzazione*. Molfetta, 1996; y Coccolini, G., "Globalizzazione", en *Rivista di Teologia Morale* 115 (1997), págs. 439-449.

[43] Cf. Martin, H.-P.-Schumann, H., *Die Globalisierungsfalle: der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbek, 1996; Tavares, M.-Fiori, J. L. (eds.), *Poder e dinheiro. Uma economia política da globalização*. Petrópolis, 1997; Montoya, A., "Globalización... ¿y nada más?", en *Estudios Centroamericanos* 570 (1996), págs. 289-305; y Santori Jorge, A. O., "Un solo mundo. Responsabilidades y vínculos globales", en *Estudios Centroamericanos* 570 (1996), págs. 307-326.

[44] Cf. Touraine, A., "La globalización como ideología", en *El País*, 29. IX. 1996, págs. 17s.

[45] Touraine, A., *op. cit.*, pág. 17.

[46] Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, págs. 108s. Ver también Ohnmae, K., *Macht der Triade. Die neue Form weltweiten Wettbewerbs*. Wiesbaden, 1985; Touraine, A., *op. cit.*; Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*; y Lavigne, I. C., "Mundialización y universalización", en *Christus* 6 (1997), págs. 50-53.

la globalización podría acentuar, por otra parte, la tendencia a ocultar la realidad de la asimetría de poder en las relaciones que se establecen en este nuevo marco histórico; y mostrar que es más correcto hablar de nuevas formas de dependencia que de un mundo realmente interdependiente [47]. Vinculado a esta crítica de la globalización como un proceso que agudiza las asimetrías a nivel planetario, estaría un tercer aspecto que nos parece también central en una crítica de la globalización como ideología, a saber, la interpretación de la globalización como una oportunidad única para universalizar lo local y localizar lo universal. En este sentido se ha hablado de "glocalización" [48], para acentuar el nuevo carácter de una transformación cultural centrada justo en el eje del intercambio dialéctico entre lo global y lo local. Sin desconocer, como veremos en el tercer punto, lo positivo que puede haber en esta dimensión de la globalización, habría que anotar en perspectiva crítica que también aquí se puede esconder una dimensión ideológica, si es que no se aclara de antemano la cuestión de las condiciones reales en que se da ese proceso. Pues no se puede ignorar, por no nombrar ahora más que estos dos problemas, que lo que se propaga como "global" o "universal" es de hecho una cultura occidental capitalista de Primer Mundo; y que, para que pueda haber una *apropiación* real por parte local, lo que se llama local tiene que poder disponer de un reconocido derecho de autodeterminación.

Por otro lado conviene, en sentido autocrítico, advertir el peligro de ideologizar esta crítica a la ideología de la globalización; de manera que, por las razones que sean, tengamos un interés en no querer percibir la novedad con que nos desafía este fenómeno. Pues creemos que si bien hay que evitar —y tal es el sentido de ese momento de crítica ideológica— caer en la trampa neoliberal y hacer de la globalización un mito [49], también debe evitarse el extremo opuesto que significaría el intentar negar el peso de este fenómeno en el mundo actual así como las consecuencias de alcance planetario que está engendrando. Por eso continuamos nuestra reflexión subrayando la realidad de la globalización como hecho histórico que está cambiando el rostro del planeta y nuestra manera de percibir el mundo y de ubicarnos en él. Así que, teniendo en cuenta la crítica anterior a la globalización como mito e ideología, hay que reconocer no obstante su realidad como un complejo conjunto de procesos muy variados que interfieren de manera fuertemente transformadora en los distintos sectores de las sociedades humanas. Con el Grupo de Lisboa se puede hablar, pues, de la globalización en el sentido de un "hecho duro" [50] que se expresa en procesos tales como los de la globalización del capital financiero, de los mercados, de la competitividad, del consumo, de modos de vida, de patrones culturales, etc. [51].

También U. Beck ve en la globalización un hecho innegable producido por

> ...procesos, a consecuencia de los cuales fueron subvertidos y entrelazados los Estados nacionales y su soberanía por actores trasnacionales y sus chances de poder, sus identidades y redes [52].

Subrayando, sin embargo, que estos procesos no deben ser reducidos —como pretende la ideología del neoliberalismo, el globalismo— a la componente económica [53], sino que deben de ser vistos como las fuentes de la multidimensionalidad de la globalización [54]. Seis dimensiones serían, en lo fundamental, las que configurarían hoy esta multidimensionalidad de la globalización y las que impondrían, en consecuencia, diferenciarla en una globalización informática, ecológica, financiero-económica, de organización del trabajo, cultural, y de la sociedad civil [55].

Por su parte, Anthony Giddens habla también de la globalización casi como una necesidad de la modernidad europea [56]; y distingue en ella cuatro dimensiones institucionales propias de la modernidad [57], a saber, la economía capitalista mundial, el sistema de los Estados nacionales, el orden militar mundial y el desarrollo industrial [58].

También Altvater y Mahnkopf parecen corroborar este diagnóstico de la globalización como realidad incontrastable de procesos globales a nivel económico y social que han creado una configuración mundial prácticamente irreversible y ante la cual, por consiguiente, lo más acertado es el desarrollo de estrategias que permitan su control social y político [59].

Por último, cabe aducir como un argumento más en favor de esta afirmación de la realidad histórica de la globalización, la visión de Karl-Otto Apel quien subraya este aspecto de la siguiente manera:

---

[47] Cf. Hesse, H., "Globalisierung", en Enderle, G.-Homan, K. (eds.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Freiburg-Basel-Wien, 1993, págs. 402-410; y, sobre todo, van Tulder, R., *The ideology of Interdependence*. Amsterdam, 1993.

[48] Cf. Robertson, R., *op. cit.*; Bauman, Z., "Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung", en *Das Argument* 217 (1996), págs. 653-664; Beck, U., *op. cit.*, págs. 88ss.; Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 28.30.59.552ss.; y Castro-Gómez, S.-Mendieta, E. (eds.), *Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, 1998.

[49] Cf. Haug, W. F., *Politisch richtig oder richtig politisch, op. cit.*, págs. 18ss.; y Müller, J., "Globalisierung", en *Stimmen der Zeit* 4 (1997), págs. 217s.

[50] Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, pág. 29.

[51] *Ibid.*, pág. 48.

[52] Beck, U., *op. cit.*, págs. 28s.

[53] *Ibid.*, págs. 26s.195ss.

[54] *Ibid.*, págs. 26.32.39ss.

[55] *Ibid.*, págs. 39ss.

[56] Cf. Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt, 1996, pág. 84, donde se dice tajantemente que: "Die Moderne ist in ihrem inneren Wesen auf Globalisierung angelegt".

[57] Cf. *ibid.*, págs. 75ss.

[58] Cf. *ibid.*, págs. 92ss. La globalización cultural sería para Giddens un aspecto de fundamental importancia que acompaña todas las dimensiones mencionadas (cf. pág. 100).

[59] Cf. Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, especialmente págs. 578ss.589.

> En un sentido más amplio, la globalización fue desarrollada en la modernidad desde Europa en nombre del descubrimiento y del colonialismo, pero también en nombre de la expansión permanente de la ciencia y de la técnica. Y este proceso engloba hoy todas las dimensiones de la civilización, lo que es el hecho de la globalización irreversible [60].

Aceptamos, por tanto, la justeza de estos juicios y partamos de que, además del mito y de la ideología de la globalización propagados por el neoliberalismo, está el *hecho* del proceso de procesos de la globalización como un fenómeno que abarca muchas dimensiones y que influye así en los más variados niveles de nuestra realidad, desde el de la comunicación cotidiana hasta el de la organización política de nuestras sociedades. No obstante, como ya anotábamos, si subrayamos ahora la realidad de la globalización no es para detenernos en la discusión de este diagnóstico sociológico y político sobre la misma ni, mucho menos, para profundizar en algunas de sus consecuencias políticas como el debilitamiento de los Estados nacionales, sino que la intención de ello es más bien la de perfilar mejor el contexto y el trasfondo que nos motivan el planteamiento de la pregunta por las consecuencias antropológicas de la globalización (que es la pregunta que subyace al enjuiciamiento filosófico que ensayaremos en el tercer punto). Para lo que perseguimos aquí, pues, no es necesario profundizar más en los niveles o dimensiones de la globalización [61], pero sí orientarnos en una definición "fenomenológica" que dé cuenta de la diferenciación interna de la globalización, esto es, de su multidimensionalidad, a la vez que abra un acceso para comprender e interpretar la tendencia fundamental que podría estar como base común en el trasfondo de este complejo fenómeno; y que justificaría hablar precisamente de la multidimensionalidad *del* fenómeno de la globalización.

Esta definición "fenomenológica", y con la que buscamos ofrecer de forma comprimida el perfil del contexto de nuestras reflexiones filosóficas, se la tomaremos prestada a A. Giddens:

> Por tanto, el concepto de globalización se puede definir en sentido de una intensificación de relaciones sociales mundiales, que une lugares lejanos de una manera tal, que acontecimientos en un lugar son impregnados por otros, que se dan en un lugar muchos kilómetros alejados y viceversa. Eso es un proceso dialéctico... La transformación local no es menos parte de la globalización que la ampliación lateral de relaciones sociales en espacio y tiempo... La globalización es una consecuencia fundamental de la modernidad. Ella es más que solamente la extensión de las instituciones occidentales por todo el mundo con la consiguiente destrucción de las otras culturas. La globalización —un proceso de desarrollo desigual. Que a la vez coordina y fragmenta— hace aparecer nuevas formas de la independencia mundial... Las tendencias de globalización de la modernidad son a la vez extensionales e intencionales: los individuos son vinculados por sistemas globales y de esta manera llegan a ser partes de procesos de cambio complejos y dialécticos, que se llevan a cabo tanto en el polo local como en el polo global... [62].

3. Para un enjuiciamiento filosófico de la globalización

Un punto central en las consideraciones acerca de la globalización con que nos ha parecido conveniente ilustrar, al menos en sus grandes rasgos, el contexto de nuestra crítica filosófica, gira en torno a la distinción entre el discurso ideológico neoliberal que hace de la globalización un mito para difundir su interesada apología del mercado capitalista en todo el mundo, y los análisis sociológicos, económicos y políticos que hacen una "fenomenología" de actividades (económicas, sociales, políticas, culturales, informáticas, etc.) que se efectúan e institucionalizan de tal forma que en esa misma dinámica de realización se da necesariamente una superación de los límites de las fronteras territoriales y una consiguiente intensificación de las relaciones de distintos lugares entre sí; y que con base en esta "fenomenología" hablan entonces de la realidad o del hecho de la globalización como un proceso complejo, irreversible; pero al mismo tiempo y dialécticamente abierto, al menos en lo que a sus consecuencias futuras se refiere.

Y puesto que, además, nosotros mismos hemos visto la justeza de distinguir estos dos órdenes en el discurso actual sobre la globalización, ya que nos parece que reflejan realmente dos niveles de realidad de este fenómeno, queremos empezar este apartado señalando que, si bien los polos de esta distinción

---

[60] Apel, K.-O.-Hösle, V.-Simon-Schäfer, R., *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie.* Bamberg, 1998, pág. 80. Ver también Bean, C., "Liberalism, Globalization and cultural Relativism", en *Diálogos* 73 (1999), págs. 109-126.

[61] Para profundizar los aspectos mencionados, y como complemento de la bibliografía ya citada, ver Beck, U. (ed.), *Politik der Globalisierung.* Frankfurt, 1997; y *Perspektiven der Weltgesellschaft.* Frankfurt, 1997; Thompson, J. B., *The Media and Modernity.* Cambridge, 1995; Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen.* Frankfurt, 1996; Chomsky, N.-Dieterich, H., *Globalisierung im Cyberspace.* Bad Honnef, 1996; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Schwerpunkt: Globalisierung, Medien und Demokratie) 6 (1997); el cuaderno monográfico "Globalisierung" de *Peripherie* 59-60 (1995); el "Dossiê visões da globalizaçãi" de *Novos Estudos* 49 (1997); y el número "Globalización, ecumenismo y responsabilidad cristiana" de *Cristianismo y Sociedad* 129-130 (1996).

[62] Giddens, A., *op. cit.*, págs. 85s.214-217 (cursiva en el original). Para definiciones complementarias, así como para un análisis diferenciador de definiciones existentes ver Kettner, M., "Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (1997), págs. 903-918; Friedrichs, J., "Globalisierung - Begriff und grundlegende Annahmen", en *Aus Politik und Zeitgeschichte* 34-35 (1997), págs. 3-11; y Kurien, C. T., "Globalization - what is it about?", en *Voices from the Third World* 2 (1997), págs. 15-25.

corresponden a dos dimensiones distintas de hecho, no entendemos la distinción entre la globalización como ideología del neoliberalismo y la globalización como conjunto de procesos que van creando un mundo global, en el sentido de una distinción en la que los niveles distinguidos fuesen dimensiones aisladas e inmunizadas la una contra la otra. Pues consideramos, por una parte, que la globalización como ideología neoliberal es *también* un *hecho*. No es una mera "idea" o "mito"; es el norte de una estrategia de acción para configurar el mundo real según el modelo neoliberal de mundo y, en cuanto tal, hace que *haya* ese su mundo. Por otra parte, sucede que —y esto corrobora la tesis de que la ideología de la globalización es también realidad histórica— los procesos globalizantes no se pueden ver como hechos que se dan con independencia total frente a la ideología del neoliberalismo. Es más, muchos de esos procesos (basta pensar, por ejemplo, en los que componen la globalización de los nuevos medios de comunicación de masa o, más evidente aún, en los de la globalización del industrialismo) tienen como sostén empresas transnacionales cuya política es encarnación de la visión ideológica del neoliberalismo. Hay, en consecuencia, un entramado entre la globalización como ideología del neoliberalismo y los procesos reales de globalización y/o sus manifestaciones "fenomenológicas" concretas.

Esta observación no pretende socavar el fundamento de la distinción analizada, y cuya justificación hemos admitido, sino que quiere poner en claro que no se debe operar con ella de una manera ingenua, o sea, sin tener en cuenta que, al menos como posibilidad, las dimensiones de la globalización o las globalizaciones en curso en lo tecnológico, en lo informático, en lo cultural, etc., dimensionan la ideología del neoliberalismo.

Para evitar ese posible uso ingenuo de la distinción entre la globalización como discurso ideológico del neoliberalismo y la globalización en tanto que un complejo de procesos expansivos e intensivos de transformación del planeta, proponemos entonces explicitar en su contenido de crítica de la ideología lo que, en opinión nuestra, se transmite en la definición "fenomenológica" aducida de A. Giddens como la tendencia fundamental subyacente a la manifestación multidimensional de la globalización, precisando el sentido de dicha tendencia fundamental en términos de una lógica de la hegemonía mundial cuya praxis histórica serán justo el dominio y el sometimiento, y cuya expresión actual es el neoliberalismo. Dicho de otro modo, para no ser ingenua, la orientación en una definición "fenomenológica" de la globalización debe darse cuenta de que la "fenomenología de la globalización", incluso allí donde se la vea como fenomenología de un "desmoronamiento de sentido" [63], es, como la fenomenología hegeliana por cierto camino para llegar, por la experiencia, al "espíritu" que en ella se manifiesta.

Partiendo, por tanto, de la intuición de que una "fenomenología de la globalización" es a la vez *fenomenología del espíritu* de la globalización y que, por consiguiente, no sólo describe sino que también interpreta el curso de ese "espíritu", la tomaremos como trasfondo para concentrar nuestro enjuiciamiento filosófico de la globalización en la crítica de la *inhumanidad* del "espíritu" de la misma. (El que nos concentremos en este aspecto se debe obviamente a que nos ubicamos en la tradición del humanismo crítico-ético y a que nos referimos, por el marco del estudio, a la globalización de políticas neoliberales). Lo cual quiere decir que nuestra atención se centrará sobre todo en explicar la pregunta por las consecuencias antropológicas de la expansión de la ideología y del hecho de la globalización neoliberal.

Para detectar el "espíritu" de la globalización neoliberal en las distintas presentaciones "fenomenológicas" que se hacen de la misma, ya sean de origen sociológico o económico o político, no hay acaso nada más ilustrador que el diagnóstico del primado de lo económico. Dato que resulta todavía más revelador si se repara en que los "fenomenólogos" más críticos no se olvidan de señalar que se trata de un primado de lo económico bajo el control absoluto del neoliberalismo o de la dictadura del neoliberalismo en el país de la economía [64]. Ante este dato, pues, preguntemos: ¿Qué "espíritu" se refleja en él? El "espíritu" de un mercado totalitario que reduce la economía a mercantilidad rentable y monetiza todas las dimensiones humanas. Es el "espíritu" del ídolo del mercado neoliberal, como han sabido denunciar la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas [65], y ahora se subraya por la sociología crítica europea al hablar de "metafísica" del mercado mundial [66].

---

[63] Koch, G.-Kettner, M., "Schwerpunkt: Globalisierung, Medien und Demokratie", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (1997), págs. 879s.: "Die Phänomenologie dieses Bedeutungsverfalls ist die Phänomenologie der Globalisierung. Denn das größte gemeinsame Vielfache, auf das sich diverse Globalisierungstopoi bringen lassen, ist die Entstörung territorialer Grenzen für solche Austauschprozesse und Aktivitäten, die ihrer Art nach über alle Grenzen hinauswollen".

[64] Bartoli, H., *L'economie service de la vie*. Grenoble, 1996; Correa, H. D.-Durán González, J.-Mora Lomeli, R. H. (eds.), *Neoliberales y pobres*. Bogotá, CINEP, 1993; Dussel Peters, E., "El discurso teórico del pensamiento neoliberal: evolución cultural, libertad individual y mercado", en *Pasos* 71 (1997), págs. 11-17; Gallardo, H., "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos* 54 (1994), págs. 16-25; González Butrón, M. A., "Desde el mundo de las excluidas para el mundo donde quepan todos y todas", en *Pasos* 70 (1997), págs. 1-10; Hinkelammert, F. J., *El mapa del emperador*. San José, 1996; Iguiñez Echeverría, J., "Economía y pobreza en ruta a Copenhague", en *Páginas* 132 (1995), págs. 6-23; y Martínez de Velasco, L.-Martínez Hernández, J. M., *La casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía*. Madrid, 1993.

[65] Cf. Assmann, H.-Hinkelammert, F. J., *A idolatría do mercado*. São Paulo, 1989; Dussel, E., *Etica comunitaria*. Madrid, 1986; Richard, P., "Crítica teología a la globalización neoliberal", en *Pasos* 71 (1997), págs. 31-34; Sung, J. M., *A idolatría do capital*. São Paulo, 1989; y Ökumenisches Forum 'Eine Welt' Ost-Schweiz, OEKOS (ed.), *Globalisierter Markt - Ausgeschlossene Menschen*. Sankt Gallen, 1997.

[66] Cf. Beck, U., *op. cit.*, págs. 196ss.

En perspectiva crítica se ha advertido igualmente que detrás de este "espíritu" del neoliberalismo hay una antropología que define al ser humano como individuo y reduciéndolo a su capacidad de producir ganancias y de consumir [67]. Empalmando con esta crítica, creemos que habría que radicalizar esta perspectiva y decir que esa antropología reductivista es expresión de un hecho aún más profundo, a saber, que la ideología totalitaria del neoliberalismo se presenta como una cosmovisión. Por eso diríamos que no es metafórico hablar de una nueva forma de "metafísica". Pues si "metafísica" tiene que ver, como con razón apunta Martin Heidegger, con el horizonte histórico a cuya luz se decide en qué relación está el hombre con los seres y su mundo [68], nos parece que es evidente entonces que el neoliberalismo es una "metafísica", porque pretende precisamente enmarcar y definir el horizonte desde el cual debemos comprender lo que somos y/o debemos ser, nuestras relaciones con los otros, con la naturaleza, etc. Más todavía, característico de esa "metafísica" del neoliberalismo es que no se contenta con definir el horizonte de comprensión de nuestro tiempo, sino que va más allá al ofrecer con increíble poder seductor un modelo de vida buena o feliz; un modelo de vida que debe ser realizado naturalmente en un tiempo y en un espacio controlados en su diseño por la lógica económica del sistema capitalista, y no por los "individuos" (¡a cuyo "individualismo" tanto se apela, paradójicamente!). Por eso ha podido puntualizar Karel Kosík que se trata de una metafísica determinista, observando al mismo tiempo que hay que entender este determinismo como resultado de la perversión metafísica que implica la ideología del neoliberalismo, a saber, haber sustituido al "mundo" por su *imagen* del mundo, al ser humano por un producto híbrido compuesto por el cálculo económico y la avaricia, y a la sociedad por un baile de máscaras [69].

Si consideramos entonces la globalización capitalista neoliberal sobre el telón de fondo de este "espíritu" o de esta "metafísica" que la anima y que con ella se expande, es fácil percibir que su amenaza no consiste únicamente en forzar la "modernización" (en sentido capitalista, se sobreentiende) con las consiguientes secuelas culturales y ecológicas por todos conocidas, sino que radica a la vez, y quizá fundamentalmente, en la revolución antropológica que está provocando. Pues es evidente que la ideología fundamentalista del "extra mercatum nulla salus" [70] no puede funcionar socialmente sin un cambio en la sustancia misma de lo humano.

Y hablamos conscientemente de "revolución antropológica", como fórmula para resumir las consecuencias antropológicas que se derivan de la universalización de las actuales políticas neoliberales, por una razón fundamental. La "fenomenología" de la globalización neoliberal —tal es nuestra impresión— muestra que no estamos asistiendo solamente a la expansión de un sistema que, para usar una expresión de Jürgen Habermas, coloniza el mundo de la vida [71] en muy distintos contextos del planeta, porque ella constata también la penetración del "espíritu" del neoliberalismo en nuestras propias cabezas. De suerte que, por interiorización del "espíritu" del sistema, comienza a surgir un determinado tipo de hombre. Por eso la globalización neoliberal no genera un cambio simplemente superficial; es decir, el cambio que con su tendencia homogeneizante produce en la superficie contextual de los mundos de vida de la humanidad, debe ser visto como un cambio en las condiciones de la sociedad y de la convivencia humanas y, con ello, como un cambio en las condiciones de subjetivización de los seres humanos. La globalización neoliberal no ocupa sólo los lugares y contextos de la subjetividad. Es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley del mercado capitalista.

Pero por entender esta "revolución antropológica" del neoliberalismo en este sentido profundo de cambio de calidad en lo que hemos llamado la *humanitas* del hombre, nos preguntamos si, para diagnosticar este proceso, es suficiente hablar con A. Giddens de "transformación de la intimidad" o de "reorganización de la subjetividad" [72], sobre todo cuando con ello —como parece ser el caso en A. Giddens— se quiere subrayar el efecto dialéctico de dicho proceso y suponer así la componente de la libre apropiación por parte de las personas implicadas. A nuestro modo de ver hay que radicalizar el análisis y ver que se trata de la emergencia de otro tipo de "subjetividad" o, como se insinuaba antes, de otro tipo de hombre. De aquí que parezca más acertado, sobre el trasfondo de una recuperación

---

[67] Cf. Provinciales latinoamericanos de la Compañía de Jesús, "El neoliberalismo en América Latina", en *Estudios Centroamericanos* 583 (1997), págs. 475-479; Gómez, R. J., "Neoliberalismo y ética humanista; una incompatibilidad radical", en *Pasos* 75 (1998), págs. 24-30; e Ibisate, J., "¿Es ético canonizar la globalización?", en *Estudios Centroamericanos* 583 (1997), págs. 383-402.

[68] Cf. Heidegger, M., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus, op. cit.*, pág. 208.

[69] Cf. Kosík, K., "Die Lumpenbourgeoisie, die Demokratie und die geistige Wahrheit", en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 35 (1999), págs. 3ss. Sobre el trasfondo metafísico del término "imagen del mundo" puede verse Heidegger, M., "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege. Gesamtausgabe, op. cit.*, t. 5, págs. 88ss. Para la crítica de los supuestos "científicos" de esta imagen del mundo, ver Gómez, R., *Neoliberalismo y seudociencia*. Buenos Aires, 1995. Cabe señalar en este contexto que desde la teología se habla de la "religión" del neoliberalismo. Cf. Assmann, H., *La idolatría del mercado*. San José, 1997; Beaudin, M., "Le néo-libéralisme comme 'religion'", en *Relations* 614 (1995), págs. 238-245; y "Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme 'religion' et théologie sacrificielles", en *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24 (1995), págs. 395-413; Bonavia, P.-Galdona, J., *Neoliberalismo y fe cristiana*. Montevideo, 1994; y Sung, J. M., *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, 1997.

[70] Cf. El número monográfico de *Concilium* 2 (1997).

[71] Cf. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1988.

[72] Giddens, A., *op. cit.*, págs. 141ss.218.

creativa de la categoría marxiana de la enajenación (en todos sus niveles) [73], hablar de una inversión en la calidad del ser humano; una inversión antropológica que se expresa justamente en la producción de un tipo de hombre que se hace "sujeto" no desde y en el proceso que describíamos en el primer apartado, sino desde la conciencia de ser un propietario y/o consumidor individual y atomizado; y también, en consecuencia, desde la percepción de que las relaciones "sociales" con los otros son fundamentalmente relaciones mercantiles [74].

Las transformaciones en curso, tanto a nivel estructural e institucional como a nivel "subjetivo", deben por ende ser vistas como un cambio sustancial en la intelección y praxis de lo humano mismo. Y quizá fue Max Scheler el primero en advertirnos que el cambio de "edad del mundo" ("Weltalter") en el que entrábamos implicaba necesariamente esa "gran transformación" que es justo la de generar un nuevo tipo de hombre:

> No se trata solamente de una transformación de las cosas, las circunstancias, las instituciones, los conceptos básicos y las formas básicas de las artes y de casi todas las ciencias; se trata de una transformación del ser humano mismo, de la forma de su constitución interna de cuerpo, instinto, alma, espíritu; y no se trata solamente de una transformación de su ser, sino también de una transformación de criterios de orientación [75].

Importante es sin embargo resaltar que ese cambio en el "tipo de ser humano" previsto por M. Scheler es hoy un cambio programado por el sistema neoliberal o, si se prefiere, un cambio que el neoliberalismo debe de llevar a cabo como condición para que su "espíritu" se apodere totalmente del mundo. La colonización del mundo de la vida sólo es total si abarca la colonización de las subjetividades vivientes. Es el triunfo del sistema la *humanitas* porque se ha logrado, para decirlo con Sartre, que el hombre se haga desde las exigencias de las instituciones del sistema [76].

Con la "revolución antropológica" que lleva consigo la imposición del "espíritu" del neoliberalismo, asistimos, en el fondo, a la emergencia de una "subjetividad" humana en estado hipnótico. Para resumir nuestra crítica también podríamos hablar de una "subjetividad" cuya memoria de la *humanitas* ha sido neutralizada por la fascinación de las *imágenes* del sistema [77].

¿Qué hacer entonces ante este desafío tan radical?

Se puede intentar aprovechar la "cara positiva" de los procesos de globalización para promover un movimiento de solidaridad mundial [78]. O plantear, desde un enfoque de más alcance, el programa de toda una globalización de segundo orden que, como propone Karl-Otto Apel [79], estaría impulsada por la ética discursiva y que se orientaría a la implementación ética de la globalización de primer orden, esto es, de la globalización económica, política, ecológica, cultural, etc. O sea, que se trataría de *reaccionar* filosóficamente ante el desafío de la globalización tratando precisamente de buscar soluciones éticas universales a las consecuencias globales de la misma. Sin olvidar, naturalmente, la respuesta de movimientos político-sociales que ensayan concretamente la "globalización desde abajo", es decir, una globalización alternativa de la solidaridad [80].

Por nuestra parte ya señalábamos en el primer punto que, en la línea de la continuación creativa de la tradición del humanismo crítico-ético, proponemos responder a la pregunta de qué hacer ante el desafío de la globalización neoliberal con una vuelta a la realidad del sujeto viviente como horizonte de crítica y fuente de acción alternativa. Y ahora debemos añadir que esta propuesta no es una opción simplemente teórica que busca concurrir, por ejemplo, con las propuestas que acabamos de recordar. En realidad creemos que se trata de una dimensión complementaria que ayuda a explicar la coherencia y la viabilidad de una globalización ética de segundo orden o de una universalización de la solidaridad. Pues, ¿qué asegura la globalización ética de segundo grado en un marco democrático si los ciudadanos que deben ratificarla diariamente siguen reducidos a libres consumidores que han olvidado ya su poder de *elección política*? [81]. O, por hacer otra referencia concreta, ¿cómo universalizar la solidaridad sin sujetos que hagan de ella su manera específica de ser-en-el-mundo y se liberen así del curso que impone el "espíritu" del sistema? Y, por

---

[73] Cf. Marx, K., "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" (1844), en *MEW*. Berlin, 1968, tomo complementario, págs. 510ss.

[74] Es la inversión que Marx consideró al escribir: "Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Waren und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten". *Das Kapital, op. cit.*, t. 1, págs. 99s. Ver también Hinkelammert, F. J., *El grito del sujeto, op. cit.*, págs. 197ss.

[75] Scheler, M., "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs", en *Philosophische Weltanschauung*. München, 1954, pág. 91 (cursiva en el original).

[76] Cf. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, págs. 585ss.

[77] Cf. Kosík, K., *op. cit.*

[78] Cf. Kruip, G., "Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der 'Entwicklungszusammenarbeit'", en Höhn, H.-J. (ed.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn-München(Wien, 1997), págs. 309-336.

[79] Cf. Apel, K.-O.-Hösle, V.-Simon-Schaefer, R., *op. cit.*, págs. 77ss.

[80] Cf. "Manifiesto del Foro Mundial de las alternativas", en *Pasos* 76 (1998), págs. 33-35; "La globalización desde abajo", declaración final del simposio en Schlaining, en *CENCOS* 232 (1988); Ortiz, H., "Construir la globalización de la solidaridad", en *Páginas* 151 (1998), págs. 42-49; "Globalización de la solidaridad", declaración de Lima, en *Páginas* 151 (1998), págs. 110-112; Andía Morales, P., "Construyamos la economía globalizando la solidaridad", en *Páginas* 145 (1997), págs. 109-111.

[81] Barber, B. R., "La cultura global de McWorld", en Rubio-Carracedo, J.-Rosales, J. M. (eds.), *La democracia de los ciudadanos*. Málaga, 1996, págs. 31-48.

hacer todavía una referencia a otro de los niveles de la globalización neoliberal, ¿cómo explicar la apropiación local de lo que se globaliza, esto es, la "glocolización" como singularización de lo universal y universalización de lo particular sin sujetos que sepan dónde tienen sus raíces, sin pueblos o comunidades que con José Martí son conscientes de este principio: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas" [82]?.

Como se puede ver con estas tres referencias, la vuelta al sujeto viviente, al *principio-subjetividad*, no es un escape intimista sino condición para replantear críticamente todos los espacios públicos de nuestro tiempo marcado por el "espíritu" del neoliberalismo. Por eso hablamos de propuesta complementaria que ilumina las condiciones de posibilidad de otras alternativas.

En definitiva, quizá lo decisivo sea fomentar eso que en el lenguaje de la teología se llamaría una "espiritualidad" del sujeto viviente [83]; y que en filosofía tiene que ver, desde Sócrates, con la tarea de despertar a los dormidos [84]. Pues, si los sujetos despiertan del sueño del sistema y recuperan la memoria de la *humanitas*, y con ella su poder de subjetivización comunitaria, ¿no comenzaría a soplar un espíritu alternativo que, entre otras cosas, pondría en evidencia la hipocresía de nuestra así llamada cultura democrática y los límites de nuestro no menos cacareado multiculturalismo? [85]. ■

[82] Martí, J., "Nuestra América", en *Obras completas*. La Habana, 1975, t. 6, pág. 18.
[83] Cf. Richard, P., "Subjetividad, espiritualidad y esperanza. Algunas perspectivas para definir el sujeto, en *Pasos* 79 (1998), págs. 29-31.
[84] Cf. Plato, *Des Sokrates Verteidigung*, 30b-31a; y Huerga Melcón, P., "La filosofía como despertador", en *El Basilisco* 23 (1998), págs. 91-94.
[85] Cf. Corominas, J., "Mundialización y acción liberadora", en *Christus* 703 (1997), págs. 54-60; Fornet-Betancourt, R., "Interkulturelle Beziehungen als Gegenmodell zur Globalisierung", en Oekumenisches Forum 'Eine Welt' Ost-Schweiz, OEKOS (ed.), *op. cit.*, págs. 15-17; y "Tesis sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización", en Asociación de Hispanismo Filosófico (ed.), *III Jornadas de Hispanismo filosófico*. Santander, 1999.

REVISTA
PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18,00

• OTROS PAISES: $ 24,00

• COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

¿LA VUELTA DEL SUJETO? [1]

Yamandú Acosta [2]

La posmodernidad, como extremo crítico de la modernidad, ha puesto en relieve los límites de una fe (fe secular en la razón) configuradora del proyecto de la modernidad, que parece desembocar en un horizonte de nihilismo e irracionalismo que no permite atisbar escenarios alternativos posibles para la humanidad.

Los límites de la fe moderna en la razón son vividos esquizofrénicamente: como pérdida de fe en la razón al no vislumbrarse un depositario de *la razón* alternativo o sustitutivo del "ego cógito" cartesiano [3], del "sujeto trascendental" kantiano [4] o del "sujeto de la historia" marxiano [5], que han ingresado en esa

[1] Texto modificado de la exposición presentada en el "Encuentro entre Ciencia y Teología", organizado por el DEI, 17-22 de enero de 1999.

[2] Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

[3] El "ego cógito" se pretende un yo al mismo tiempo individual y universal. En realidad se trata de la afirmación de una particularidad que se afirma como universalidad desconociendo toda alteridad a la que subsume en su mismidad. Es el paradigma moderno de un universalismo monológico en el cual la afirmación del yo tiene la contracara de la negación e invisibilización del otro.

Explica Arturo Roig el modo como este "ego cógito" se expresa al mismo tiempo como "ego conqueror" y "ego imaginor", proyectando su dominación sobre el pensamiento, sobre la realidad actual y sobre la realidad posible, al someter también a su dominio el mundo imaginario: "En las *Cartas de la conquista de México* (1519-1526) de Hernán Cortés, texto paralelo al *Discurso del Método*, aquel *ego* se había dibujado sin más, como *ego conqueror*. Pero nada debía ser ajeno al nuevo sujeto, ni el mundo real, ni el imaginario. La ciencia debía quedar fundada a efectos de asegurar el dominio de la naturaleza. Era necesario para ello enseñar a este 'amo y señor', como le llama Descartes, 'a conducir bien la razón'; del mismo modo había sido necesario que los habitantes del Nuevo Mundo aprendieran a reconocerse como vasallos y 'supiesen —como dice Cortés en la primera de sus *Cartas*— que teníamos por señores a los mayores príncipes del mundo y que éstos obedecían a un mayor príncipe de él'. Nada podía quedar fuera de esta voluntad omnipotente, ni siquiera el mundo imaginario. Un *ego imaginor* aseguraría el dominio de este otro reino. Como Tomás Moro le dice a Pedro Egidio: 'No tengo por qué ocultar que, de haberme propuesto escribir acerca del Estado e intentado pergeñar una fábula, no hubiese retrocedido en la invención...'. No retroceder ni ante la naturaleza, ni ante los indígenas, ni ante los mundos con los que se construyó el imaginario social de todo un vasto plan de dominio. La *Utopía* (1516) de Moro es, pues, el otro texto paralelo al *Discurso del Método*" (Roig 1996: 14).

[4] El sujeto trascendental kantiano, una versión secularizada del "ojo de Dios", bajo la pretensión de configurar el punto de vista universal de un sujeto cualquiera, válido para todo tiempo y lugar, trascendentaliza no intencionalmente e ilegítimamente el punto de vista particular y situado del sujeto concreto de su concepción y formulación.

[5] Dentro de la propia tradición marxista, la tesis marxiana según la cual «los hombres hacen la historia», por la cual "los hombres", "las masas", "las clases sociales", o en el seno de la formación capitalista y sus contradicciones "el proletariado", serían "el sujeto de la historia"; tesis que aisladamente considerada, dada su vaguedad, ha sido fuente de profundas confusiones, ha debido ser elaborada y ajustada de un modo preciso y consistente al conjunto del pensamiento marxiano.

Así por ejemplo, Carlos Pereyra ha presentado de manera sistemática la argumentación que deja fuera de lugar en la teoría marxista de la historia, la tesis de un sujeto de la historia como principio determinante del mundo en función de su presunta intención y voluntad absolutas, trasladando el protagonismo a la *praxis* colectiva e individual, que refuta la pretensión del dualismo sujeto-objeto a la que subyace una metafísica de la historia, proponiendo en su lugar la tesis de la unidad sujeto-objeto (recordando que "unidad" no debe traducirse como "identidad"), la que remite a la totalidad constituida por esa unidad tensional dinamizada en esa dimensión de la *praxis*. En esa perspectiva, las clases sociales, y particularmente el proletariado en su caso, no deben ser consideradas como "sujetos" en sentido metafísico, sino como "agentes" en sentido histórico (Pereyra 1984: 9-93).

En cierta manera, desde la "exterioridad" de la tradición marxista, pero mediante un diálogo fuerte con el pensamiento de Marx, Enrique Dussel ha pretendido recuperar para y desde su visión de la Filosofía de la Liberación, la idea del "sujeto de la historia". La "exterioridad" de su perspectiva respecto de la totalidad marxista, es también la nota distintiva de esta versión del "sujeto de la historia", que identificado como "Pueblo", a diferencia del proletariado como clase social, puede trascender a cada sistema histórico determinado. A juicio de Dussel, la transferencia de plusvalor de los países de la periferia a los del centro del sistema capitalista, coloca al pueblo ("pobre") latinoamericano como la más radical "exterioridad" desde la cual puede advenir la liberación del sistema opresor sin aniquilarse en la negación del mismo. De tal forma, el pueblo, gestor de la ruptura, es al mismo tiempo funda-

crisis identificada como *muerte del sujeto*; y, al mismo tiempo, como absolutización de la fe en una razón que se ha independizado del ejercicio responsable de discernimiento de todo sujeto, quedando librada al despliegue sin interferencias de su propia lógica [6].

La moderna fe en la razón puede ser señalada críticamente por su carácter monológico, desde el énfasis en la alteridad y en la diferencia por el pensamiento de la posmodernidad. La posmoderna pérdida de fe en la razón monológica, por cierto plenamente justificada en su intención, al reivindicar diferentes racionalidades y promover la fragmentación de las lógicas de existencia, potencia no-intencionalmente a esa racionalidad que tiende a totalizarse al presentarse como el despliegue de la lógica ineluctable de una razón sin sujeto. La lógica de la fragmentación parece ser la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante. Una razón sin sujeto implica una racionalidad respecto a cuyos efectos no hay responsabilidad, porque no hay responsable: en esa situación teórica que hoy parece consolidarse históricamente, ni siquiera tiene sentido la distinción entre efectos queridos y efectos no queridos, previsibles y no previsibles: la pretendida ausencia de sujeto elimina el sentido de esas diferencias. La ética del mercado ofrece a los integrados el colmo de la libertad; la misma, desde que se ejerce como sometimiento a la ley del mercado que no se discute, exonera al individuo de toda responsabilidad por los efectos concretos de su acción, desde que es consecuentemente responsable por el estricto cumplimiento de la ley.

1. La globalidad y sus figuras actuales: globalización, mundialización y globalismo

El nihilismo e irracionalismo que exhibe la posmodernidad en tanto "lógica cultural del capitalismo tardío" [7], en el marco de estos procesos propios de la globalización y mundialización, llega a afectar planetariamente a todas las sociedades del capitalismo periférico. Dadas las condiciones propias de las asimetrías que caracterizan al orden mundial, alcanzan seguramente en ellas sus efectos destructivos más radicales.

La globalización debe ser discernida.

Ulrich Beck aporta con precisión a este discernimiento, distinguiendo *globalidad*, *globalización* y *globalismo*. En ese sentido escribe:

> La *globalidad* significa lo siguiente: *hace ya bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial*, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. No hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Es decir, que las distintas formas económicas, culturales y políticas no dejan de entremezclarse y que las evidencias del modelo occidental se deben justificar de nuevo. Así, "sociedad mundial" significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta (Beck 1998: 28).

Refiriéndose a la *globalización* como la forma de la *globalidad de la segunda modernidad*, dice Beck:

> Por su parte, la *globalización* significa los *procesos* en virtud de los cuales los Estados nacionales

---

mento de continuidad en el camino de construcción de la alternativa liberadora. "Pueblo" no es sólo el residuo y el *sujeto de cambio de un sistema histórico* (abstractamente modo de apropiación o producción) a otro. En cada sistema histórico, además, es el "bloque social" de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del "nosotros mismos" con los "bloques sociales" de las épocas anteriores (modos de apropiación perimidos) de la misma formación social. "El pueblo, como colectivo histórico, orgánico —no sólo como suma o multitud, sino como *sujeto histórico* con memoria e identidad, con estructuras propias— es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad" (Dussel 1985: 411).

En relación al "pueblo" como "sujeto", Martín-Barbero, en una perspectiva de análisis focalizada sobre lo cultural, apunta a la recuperación del mismo, así como al señalamiento de las dificultades del marxismo para pensar lo popular. La contradicción dominante en la sociedad no estaría, siguiendo a Laclau, en el plano de las relaciones de producción sino en el de las formaciones sociales, expresándose "en el antagonismo que opone al pueblo al bloque en el poder", dando lugar a la lucha "popular-democrática" como tipo específico de lucha, que en relación a la lucha de clases tiene contenidos históricos al mismo tiempo más concretos que varían según las épocas y situaciones, y más generales porque poseen una continuidad histórica que se expresa "en la persistencia de las tradiciones populares frente a la discontinuidad que caracteriza a la estructura de clase".

A este planteo, que no obstante su diferente registro e intención parece tener puntos de contacto significativos con el de Dussel, siguiendo especialmente a Sunkel, Martín-Barbero añade señalamientos respecto de las específicas dificultades del marxismo para pensar lo popular en su multidimensionalidad: para la tradición marxista estereotipada, la clase obrera tiene el monopolio de la condición de actor popular, los conflictos se reducen al que tiene lugar entre el capital y el trabajo, y los espacios en que se articula lo popular son la fábrica y el sindicato. Sobredeterminados esos aspectos por una visión heroica de la política en la que parecen quedar fuera la subjetividad y la cotidianidad, tiene lugar una doble operación de negación en relación a lo popular no-representado y a lo popular reprimido, invisibilizando actores, espacios y tradiciones. Pese a que la lucha de clases seguramente atraviesa todos los conflictos, la especificidad de los mismos únicamente puede comprenderse desde la que corresponde a sus respectivas matrices culturales; no obstante que la ideología es fuertemente significativa en todo campo cultural, la cultura no debe ser reducida a ideología (Martín-Barbero 1987: 14-47).

Una crítica más fuerte, desde fuera del marxismo y buscando con el mismo no diálogo, sino su interpelación, señala que "el final", o sea el colapso del sistema soviético de dominación como producto de sus propias contradicciones, "desnuda el principio", es decir la pretensión emancipatoria del proyecto-proceso revolucionario, con "la conciencia cínica" como "desenlace moralmente riguroso". Fundamenta así la tesis de la "obsolescencia" del "proletariado como sujeto-objeto de la historia" (Guariglia 1993: 121-135).

[6] Se trata, obviamente, de la fe en la racionalidad del mercado predicada por el neoliberalismo, cuya "magia" se presume capaz de transformar los vicios privados en virtudes públicas, la búsqueda del interés individual en desarrollo del interés común.

[7] Jameson 1992.

soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.
Un diferenciador esencial entre la primera y la segunda modernidad es la *irreversibilidad de la globalidad resultante*. Lo cual quiere decir lo siguiente: existe una afinidad entre las distintas lógicas de las globalizaciones ecológica, cultural, económica, política y social, que no son reducibles —ni explicables— las unas a las otras, sino que antes bien, deben resolverse y entenderse a la vez en sí mismas y en mutua interdependencia. La suposición principal es que sólo así se puede abrir la perspectiva y el espacio del quehacer político. ¿Por qué? Porque sólo así se puede acabar con el hechizo despolitizador del globalismo, pues sólo bajo la perspectiva de la pluridimensionalidad de la globalidad estalla la ideología de los hechos consumados del globalismo (Beck 1998: 29).

Agrega más adelante:

...globalización significa también: *ausencia de* Estado mundial; más concretamente: sociedad mundial *sin Estado mundial* y sin *gobierno mundial*. Estamos asistiendo a la difusión de un capitalismo globalmente *des*organizado, donde no existe ningún poder hegemónico ni ningún régimen internacional, ya de tipo económico ya político (Beck 1998: 32).

Previamente Beck se había referido críticamente a la *ideología del globalismo:*

Por *globalismo* entiendo la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo. Esta procede de manera monocausal y economicista y reduce la pluridimensionalidad de la globalización a una sola dimensión, la económica, dimensión que considera asimismo de manera lineal, y pone sobre el tapete (cuando, y si es que, lo hace) todas las demás dimensiones —las globalizaciones ecológica, cultural, política y social— sólo para destacar el presunto predominio del sistema de mercado mundial. Lógicamente, con esto no queremos negar ni minimizar la gran importancia de la globalización económica en cuanto opción y percepción de los actores más activos. El núcleo ideológico del globalismo reside más bien en que se da al traste con una distinción fundamental de la primera modernidad, a saber, la existente entre política y economía. La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena (Beck 1998: 27).

Por su parte, Renato Ortiz aporta al discernimiento entre *globalización* y *mundialización* en los siguientes términos:

Cuando nos referimos a la economía y la técnica, nos encontramos ante procesos que reproducen sus mecanismos, de modo igual en todos los rincones del planeta. Hay sólo un tipo de economía mundial, el capitalismo, y un único sistema técnico (fax, computadoras, energía nuclear, satélites, etc.). Sin embargo, es difícil sustentar el mismo argumento respecto de los universos culturales. Por ese motivo, prefiero utilizar el término "globalización" al referirme a la economía y la tecnología; son dimensiones que nos reenvían a una cierta unicidad de la vida social. Y reservo entonces el término "mundialización" para el dominio específico de la cultura. En este sentido, la mundialización se realiza en dos niveles. Primero, es la expresión del proceso de globalización de las sociedades, que se arraigan en un determinado tipo de organización social. La modernidad es su base material. Segundo, es una *"weltanschauung"*, una "concepción del mundo", un "universo simbólico", que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión (política o religiosa). Vivimos en un espacio translógico, en el cual diferentes lenguas y culturas conviven (a menudo de manera conflictiva) e interactúan entre sí. Una cultura mundializada configura, por lo tanto, un "patrón" civilizatorio. En tanto mundialidad, engloba los lugares y las sociedades que componen el planeta Tierra. Sin embargo, como su materialización presupone la presencia de un tipo específico de organización social, su manifestación es desigual. Una cultura mundializada atraviesa las realidades de los diversos países de manera diferenciada. Existe, por lo tanto un diferencial de modernidad que confiere mayor o menor peso a su concretización (Ortiz 1996: 22s.) [8].

Franz Hinkelammert, en principio entiende *globalización* como *globalidad* en el sentido planteado por Beck:

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que era ya para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez (Hinkelammert 1998: 211s.).

Desarrolla luego precisiones por las que *globalización* coincide con el sentido que Beck reserva para la modalidad actual de la *globalidad*, a la que

[8] Otros autores, como Samir Amin, utilizan "mundialización" en referencia a lo económico-tecnológico y, en ese sentido abarcador tanto de la "globalidad" como de la "globalización" —o forma actual de la globalidad— de acuerdo con las distinciones de Ulrich Beck (cfr. Amin 1997).

también considera cualitativamente distinta a las modalidades anteriores y, al referirse a esa diferente cualidad, introduce el sentido de lo que propongo denominar, a falta de otra palabra mejor, *anti-globalismo,* entendiendo por tal el pensamiento crítico que en lugar de apuntar a *totalizar* la *globalización* como lo hace el *globalismo,* se orienta en el sentido de su discernimiento como condición de apertura.

En la *globalización* como modalidad actual de la *globalidad* identifica dos *momentos:* 1945 con la explosión de la bomba atómica y 1972 con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento. Los dos momentos ponen sobre el tapete la cuestión de la responsabilidad por la vida sobre el planeta: el primer momento implica sensibilización a un deplorable acontecimiento extraordinario, el segundo momento lleva la sensibilización al nivel de la cotidianidad.

Respecto del primer momento, expresa:

> En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo los había separado (Hinkelammert 1998: 213).

En cuanto al segundo momento, señala:

> Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia (Hinkelammert 1998: 213s.).

Por su parte, Wim Dierckxsens presenta en los siguientes términos la diferente lógica económica de esos dos *momentos*:

> Podemos distinguir, a partir de la Segunda Guerra Mundial, dos grandes períodos que conducen a la actual crisis financiera en la que nos encontramos. El primer período es uno de fuerte inversión productiva y de crecimiento sostenido con una clara intervención estatal que conllevó una progresiva inclusión social y, a menudo, una implicación negociada de la clase trabajadora mediante un contrato social. En el segundo período, que comienza a finales de los años sesenta y principios de los setenta, las inversiones tienden a abandonar paulatinamente la esfera productiva, al tiempo que adquieren un carácter cada vez más transnacional. Esta tendencia se manifiesta a través de la expansión del capital financiero a nivel planetario. Es a la vez el período del desmantelamiento del Estado Intervencionista Social, de la progresiva exclusión y una pérdida de implicación negociada de la clase trabajadora.
> Si el primer período significó una reproducción ampliada del capital productivo, y con ello un impulso a la economía, en el segundo se desarrolla una apuesta a un mayor grado de explotación en el futuro, lo que conlleva al abandono de la esfera productiva, donde la tasa de beneficio tiende a la baja y acentúa los mecanismos de redistribución y concentración de la riqueza existente. Durante los últimos veinte años se ha hecho lo imposible por concretar esta apuesta sin lograrlo. Ahora toca evitar una repetición de 1929, no por razones humanistas, sino porque una destrucción incomparable del capital ficticio sacudiría al capitalismo hasta sus cimientos (Bonefeld-Holloway, 1995: 23) (Dierckxsens 1997: 34).

Reflexionando a partir de los textos presentados, puedo efectuar las siguientes consideraciones:

1) La *globalidad,* como iter-relacionamiento social planetario que se articula con diferente ritmo e intensidad en los distintos niveles (económico, técnico, cultural), comienza a configurarse como proceso creciente, cuantitativa y cualitativamente, a partir de los primeros viajes transoceánicos que vehiculizan la larga transición al capitalismo.

2) La consolidación de la *globalidad* es la consolidación del capitalismo, sistema de producción y reproducción de la vida humana que por la compulsividad expansiva que esencialmente lo distingue de sistemas anteriores, está transido al mismo tiempo por la apertura y la totalización. Por la apertura, porque siempre precisa de nuevos espacios, y por la totalización, porque los nuevos espacios son inevitablemente subsumidos en la lógica del sistema, de manera tal que la totalización realizada impulsa de nuevo a la apertura. La cuestión de los límites del capitalismo, pasa entonces por cuánta totalización y apertura y cuánta apertura y totalización siguen siendo posibles. No debe perderse de vista que la apertura y la totalización no suponen un proceso solamente cuantitativo sino también cualitativo, por lo que toda nueva apertura puede motivar un nuevo modo de totalización y toda nueva totalización una nueva modalidad de apertura.

3) En la consolidación de la primera modernización, que implica en particular la fase industrial desde que la fase mercantil es fundamentalmente de transición, la globalidad capitalista supone un discernimiento entre la economía y la política que institucionalmente se expresa en el monopolio del Estado en la articulación del sentido de la vida social, del mercado interno y del mercado mundial, en este último caso, en función de la fuerza, hegemonía y capacidad de negociación entre los Estados.

En consecuencia, la globalidad en la primera modernización presenta por la mediación política a través del Estado, el sentido socialmente fuerte de los proyectos nacionales, que intra-fronteras suponen en el marco de una lógica de inversión productiva un fortalecimiento de la integración social por la implicación sistémica de la lógica antisistémica de los sectores subalternos a través de su capacidad de negociación derivada del papel que cumplen en esa lógica del capital; esos proyectos nacionales extra-fronteras, articulan una globalidad que se discierne en función de una lógica inter-nacional.

La "sociedad mundial", no obstante implicar una lógica de relaciones más allá de la capacidad de control y de vehiculización de cada Estado nacional determinado, responde todavía a una lógica mundial que por ser inter-nacional es inter-estatal. La negociación de las relaciones sociales a escala mundial pasa centralmente por el sistema internacional cuyos referentes son los Estados nacionales y sus organizaciones mundiales.

4) El proceso de la segunda modernización se caracteriza por una pérdida de protagonismo de los Estados nacionales, frente al creciente protagonismo de los grupos económicos transnacionales.

Esa pérdida de protagonismo que supone para los Estados nacionales distintas formas de subordinación frente a esos grupos de poder transnacionales, altera las lógicas intra-estatales que transitan de la integración social a la precarización y exclusión crecientes de los sectores subalternos, por la pérdida de capacidad de mediación política del Estado frente a la nueva lógica del capital que abandona la inversión productiva, concentrándose en la inversión financiera, y por la pérdida de capacidad de negociación de los sectores subalternos que carecen de fuerza porque resultan prescindibles para el capital y que ya no pueden contar con el amparo estatal.

En la nueva situación ya no pueden implicar negociadamente su lógica antisistémica en la reproducción de la lógica sistémica. La lógica sistémica parece haberse transformado en una lógica de hierro que no admite alternativas.

En lo referente a la negociación de las relaciones sociales a escala planetaria en la "sociedad mundial", el "sistema internacional" que mantenía cierto grado de "gobernabilidad" sobre las mismas, se ve fuertemente afectado por la articulación de un nuevo "sistema transnacional" que se coloca más allá de la lógica política de Estados y gobiernos, respondiendo a la lógica económica de la competencia propia de los grupos económicos que lo lideran.

Se asiste así a un "desgobierno" a escala planetaria. El espacio de negociación propio del "sistema internacional" de la primera modernidad se transfigura en el espacio de "guerra de los negocios" propio del nuevo "sistema transnacional". La lógica de la guerra parece enseñorearse del planeta en una no declarada "guerra mundial" de nueva especie.

5) La globalidad en el curso de la segunda modernización que coincide con la fase expansiva del capital financiero, constituye propiamente la globalización. A diferencia de las modalidades anteriores de la globalidad, la globalización es irreversible en función de la fuerza de la articulación entre sus diversos niveles. No obstante, la irreversibilidad de la globalización en curso, no implica la ineluctabilidad de su tendencialidad visible y previsible: la globalización no necesariamente supone el grado de necesidad con que la presenta el globalismo. No se trata de negar la globalización, se trata de discernirla negando los efectos que en la misma se potencian cuando se actúa en relación a ella aceptando sin críticas la lectura promovida por el globalismo.

6) La lectura del globalismo totaliza la globalización económica, especialmente porque reduce todos los niveles de la globalización a la misma, y fundamentalmente, porque niega la política.

La lectura del anti-globalismo no desconoce la relevancia de la globalización económica, pero no acepta su totalización.

Frente a la reducción de la política a la economía propia del neoliberalismo, se trata, como en la primera modernidad, aunque en el modo que lo requieren las condiciones de la segunda modernidad, de recuperar el papel de la política como "arte de lo posible" en los términos de realismo político anteriormente presentados.

Ante la reducción de la globalización a su nivel económico, se trata de desplegar la performatividad de ese "diferencial de modernidad" que la "mundialización" como proceso cultural, supone para cada concreto social atravesado por esa globalización económico-tecnológica [9].

---

[9] Renato Ortiz, al discernir la mundialización de la cultura en el contexto de la globalización económico-tecnológica, describe así el cambio de escenario de la primera a la segunda modernización: "...creo que es posible afirmar que el Estado-nación, durante por lo menos dos siglos, poseyó el monopolio de definición de la vida social. Aclaro mi argumento: a pesar de la diversidad existente en el interior del territorio nacional (que varía en la historia de cada país), el Estado-nación actúa como referente simbólico hegemónico. Posee la primacía en el ordenamiento de la vida de los individuos y de los grupos sociales. Esta primacía se define como autoridad, como un valor superior y legítimo en relación a las autoridades cuya validez pertenece al ámbito local (regiones geográficas, grupos étnicos, etc.). La integración nacional presupone, por lo tanto, un equilibrio jerárquico de las fuerzas identitarias. Las especificidades, definidas como parciales, se le subsumen.
La mundialización de la cultura rompe este equilibrio estabilizado durante años en un cierto umbral. Tenemos entonces otro panorama. El referente Estado-nación pierde el monopolio de definición de sentido de la vida social. Esto ocurre de dos maneras: primero, el proceso de globalización 'libera' las identidades locales del peso de la cultura nacional; tenemos, por ejemplo, el caso de las culturas populares que a lo largo de la formación nacional nunca fueron plenamente integradas en su interior, ahora, vueltas a sus especificidades, tienen un espacio nuevo para manifestarse (pero no nos hagamos ilusiones: él también es conflictivo). Segundo, surge en el horizonte cultural mundializado la posibilidad de estructurar identidades transnacionales. Es el caso del consumo. Crea una memoria colectiva internacional-popular compartida mundialmente por grupos diferentes. En los dos casos, a pesar de los sentidos diferenciados, tenemos un debilitamiento de la identidad nacional. Simultáneamente está atravesada por el proceso de globalización y

La globalización puede ser intervenida desde una lógica política efectivamente tal, que no sea el rostro político de la lógica económica, desde que el despliegue de la lógica económica presenta efectos actuales y previsibles destructivos.

Porque se puede, se debe poner en juego una ética de la responsabilidad de la vida en el planeta, desde la que se puede discernir críticamente la ética del mercado que por su totalización torna la vida imposible.

El criterio de la reproducción de la vida, que desde la perspectiva de la ideología del globalismo y su ética del mercado se pretende descalificar como atavismo tribal que distorsiona la racionalidad, desde la perspectiva del anti-globalismo tiene que enfatizarse como el criterio de racionalidad que al no ser tomado en cuenta por la totalización sistémica del globalismo, hace que ésta potencie exponencialmente una racionalidad que se destruye a sí misma, pero que en su autodestrucción pone en riesgo de muerte a la realidad de la vida, como condición de toda racionalidad.

7) En el marco de ese crecimiento exponencial de la destructividad de esa lógica de guerra presentada como la racionalidad económica sin el respeto de la cual se pretende que la vida humana sería imposible, el arte de lo posible pasa por construir las mediaciones que en principio permitan al menos poner límites a las partes beligerantes y a los efectos más comprometedores de su confrontación.

La idea de un *Estado mundial* o de un *gobierno mundial* a que hace referencia Beck, que pueda oponerse al "Gobierno Mundial Privado y Oculto" (Direcciones 1997: 123) al que puede caracterizarse como gobierno invisible del desgobierno visible, está en el sentido de las mediaciones institucionales necesarias.

El "Gobierno Mundial Privado y Oculto" es señalado por Dierckxsens como totalitario. Para que el *Estado mundial* en que se piensa sea una institución mediadora y no totalizante y totalitaria, se requiere que sea un "Estado-mundo con ciudadanía-mundo" (Dierckxsens 1997: 114). La idea de "sociedad mundial" implicaba institucionalmente la negación del Estado nacional como lugar articulador de sus relaciones. Ese lugar parece haberlo ocupado de hecho el "Gobierno Mundial Privado y Oculto" que no ha mediado las relaciones sociales de acuerdo al criterio del "Bien Común planetario" (Dierckxsens 1997: 144), que no es otro que el de la reproducción de la vida, sino de acuerdo al interés privado presentado como interés general. Esa ocupación ha sido posible en la forma en que se ha dado, por una "sociedad mundial" que no ha articulado una "ciudadanía-mundo".

presionada por las particularidades existentes en el seno de la sociedad nacional. El monopolio anterior da paso a una situación diversificada. Subrayo el 'diversificada' y no necesariamente plural, pues cada una de esas identidades se encuentran vinculadas a los grupos que las construyen —transnacionales, Estado-nación, grupos étnicos o populares. Cabe, por lo tanto, investigar sus posiciones jerárquicas. Al final, cada una de ellas se encuentra amparada en fuerzas e intereses desiguales" (Ortiz 1997: 94).

Articular la "ciudadanía-mundo" es el desafío crucial para la "sociedad mundial" a los efectos de poder articular un "Estado-mundo" capaz de mediar las relaciones sociales a nivel planetario por la articulación de lógicas que sobre el criterio del "Bien común planetario" no sean de mero sometimiento a la lógica del "mercado-mundo".

Poner en el centro de la agenda del *anti-globalismo*, figura actual del pensamiento crítico a escala planetaria, la construcción de "ciudadanía-mundo", es plantear en el marco de las determinaciones de la *globalización* la *cuestión de la articulación institucionalmente mediada del sujeto* capaz de liberarla de los efectos destructivos potenciados por el *globalismo*.

2. Sujeto y totalidad

El discernimiento de la racionalidad en el proceso de ruptura con un sujeto monológico como la cara destructiva de la apertura constructiva a la emergencia de la alteridad y la diferencia de los nuevos sujetos, proceso que parece objetivarse como totalización de una racionalidad sin sujeto, implica volver a colocar en el centro del escenario teórico la cuestión del sujeto. Elaborar afinadamente esta cuestión tiene un interés teórico de primer orden porque es el intento de procurar respuestas plausibles que permitan alternativas en escenarios actuales y previsibles que parecen comprometer gravemente a la humanidad en su presente y en su futuro.

La *cuestión del "sujeto"* no puede ser adecuadamente elaborada al margen de la categoría de "totalidad": el punto de vista de la totalidad sigue siendo el que distingue al pensamiento crítico de la ciencia burguesa [10].

La categoría filosófica de "totalidad" puede identificarse en su límite último y en el nivel de abstracción que le corresponde, con la de "realidad", en la que la "totalidad" adquiere las dimensiones de lo concreto: las "realidades" que, lejos de ser "contenidos" en el "continente" de "la realidad", en cambio la constituyen en su múltiple y compleja relación tempo-espacial [11]. Todo "sujeto", entendiendo en principio por tal a *toda realidad concreta capaz de relacionarse intencionalmente consigo misma o con otras realidades concretas, o con la realidad en su conjunto, determinándolas como "objeto"*, debe ser liberado de la ilusión de trascendencia que

[10] La expresión "ciencia burguesa" no se utiliza aquí con sentido valorativo y descalificador de una actividad científica en tensión dialéctica con una inexistente "ciencia proletaria». "Ciencia burguesa" refiere a la ciencia y los criterios de cientificidad y objetividad dominantes en la sociedad de nuestro tiempo, que bajo la pretensión de una asepsia valorativa, se traducen objetivamente en la reproducción del sistema de valores dominantes, eje axiológico de la reproducción del sistema social asimétrico.

[11] También las "idealidades" y las "irrealidades" del pensamiento matemático o metafísico, de la imaginación y de la actividad onírica humana, son de un modo peculiar "realidades" emergentes en la "realidad" y constituyentes de la misma.

supone toda pretensión de exterioridad respecto de la "realidad" (que es la "totalidad" por excelencia), de la cual deriva la ilusión de objetividad en el plano teórico y de neutralidad en el plano práctico. La eventual trascendentalidad del sujeto no debe ser ilegítimamente trascendentalizada a la afirmación de su trascendencia.

El "sujeto moderno", en cuanto desplegó una intencionalidad de vocación totalizadora, colocándose como "sujeto" frente a la "totalidad" de la "realidad" reducida a la condición de "objeto", incurrió en esa trascendentalización ilegítima que al afirmar una trascendencia imposible, engendró las condiciones de su propia negación que la posmodernidad describe como la "muerte del sujeto".

El "ego cógito" cartesiano se pretende de una radical autonomía frente a cualquier otro sujeto pensante, que solo es percibido como un "alter ego" y absolutamente desconocido en su específica "alteridad", o sea en su "diferencia". Todo "alter", o es un "alter ego", por lo que queda subsumido en la mismidad del "ego cógito", o queda negado como sujeto, reducido a la condición de puro objeto que corresponde a la radical alteridad de la "res extensa". En el dualismo radical cartesiano, en el que el "ego cógito" —según señalara Roig— se traduce como "ego conqueror" y "ego imaginor", la radicalidad de su exterioridad respecto de la alteridad reducida a materia, al potenciar la relación de dominio y explotación de la naturaleza (que de hecho comprenderá a los "naturales" de que hablará Hegel cuando en sus "Lecciones de Filosofía de la Historia Universal" se refiera a los habitantes originarios del "Nuevo Mundo"), el carácter exponencial de la misma conduce aceleradamente a la negación del sujeto, que se destruye sin saberlo al destruir la alteridad en lugar de reconocerla y orientarse a reproducirla como condición de posibilidad de su propia mismidad.

El "sujeto trascendental" kantiano, no obstante sus pretensiones de universalidad teórico-práctica, al no superar el dualismo de lo natural y lo espiritual, de la inclinación y el deber, reproduce en nueva clave de modo no intencional un modelo objetivamente sacrificial en el que el respeto a las "las leyes de la libertad" constituye de hecho una totalización, por la que si bien en el plano teórico subsiste un más allá del horizonte humano configurado por lo "noumenal", en el plano práctico, orientado por el cumplimiento de la ley hacia un horizonte de perfección que parece moverse con el propio movimiento del sujeto, tiene lugar la ilusión trascendental de aproximarse por pasos finitos a dicha perfección.

La pretensión de realizar la perfección ha generado efectos negativos no queridos: allí está la crisis de la idea del "progreso" necesario de la humanidad propio de la Ilustración. En clave actual "el respeto a las leyes de la libertad del mercado", cuanto más aproximación implica al "mercado perfecto", más profundos y extendidos parecen ser los efectos destructivos sobre la realidad. En el límite, si la construcción del "mercado perfecto" destruye la realidad, que es la condición de su propia existencia, el mercado perfecto como institución totalizante de la vida humana a escala planetaria es imposible.

El "sujeto histórico" marxiano presenta algunas novedades significativas: no es individual con pretensiones de universal, sino colectivo con pretensiones de universalización; en lugar de pretender su universalidad por la afirmación de su particularidad, apunta a su universalización a través de su propia negación; en lugar de pretender afirmar la alteridad de los otros desde la afirmación de su mismidad, niega de manera enfática la alteridad del otro radicalmente opuesto como condición para poder negar también su mismidad. Negar al otro y negarse a sí mismo configuran momentos de la fase destructiva de un proceso histórico como condición de posibilidad para transformar seres alienados en sujetos libres en una utopía social en la que en lugar del respeto a las leyes de la libertad, se trata del respeto entre los sujetos que integran una sociedad de productores libres. Ese sujeto, respecto a la totalidad concreta del sistema capitalista, se hace consciente en la obra de Marx de su exterioridad respecto del capital y, como trabajo vivo, sabe al mismo tiempo de su metabolismo con la naturaleza y los otros seres humanos, por lo tanto de su no trascendencia respecto de la totalidad en cuanto realidad. En definitiva, se trata de un sujeto moderno pero crítico de la formación capitalista de la modernidad. No obstante las novedades señaladas, es también monológico aunque en un modo colectivo, bajo el cual subsume diferencias que quedan invisibilizadas en el proceso homogeneizante de su propia articulación: la gran capacidad para pensar la identidad y la oposición, en la polarización de la lucha de clases, parece implicar la contracara de su especial miopía para percibir las diferencias que, atravesadas por la polarización de la lucha de clases, parecen no reducirse matricialmente a ella. Por multitud de razones, entre las cuales la que antecede puede tener algún peso relativo, la profundización del proyecto emancipatorio de la modernidad que descansando sobre los hombros de este sujeto se pretendía una alternativa al capitalismo, ha fracasado en su intento histórico más notorio iniciado en 1917 y colapsado en 1989. De la correcta elaboración de las complejas y múltiples razones de ese fracaso, aunque no solo de ello, depende en buena medida la construcción de alternativas en el contexto vigente. De hecho, el efecto no intencional de pretensión de realización de una sociedad alternativa a la sociedad capitalista ha consistido en un recrudecimiento de las aristas más negativas de la misma que ya no buscan ocultarse.

Especialmente "el sujeto de la historia" del paradigma marxiano: el "proletariado" o trabajador asalariado, es una figura que está en crisis, desde que está en crisis la fábrica en su forma tradicional y el trabajo mismo en el actual contexto en el que la "explotación" que focalizaba Marx tiende a convalidarse frente a la amenaza más tremenda de la "exclusión", que más que amenaza ya es inaceptable realidad para mayorías crecientes de la población planetaria.

Más acá del nivel más omnicomprensivo en el que "totalidad" se identifica con "realidad", es posible identificarla, como "totalidad concreta", con una determinada formación histórico-social o sistema de producción y reproducción de la vida humana, como pueden serlo, de acuerdo con los clásicos: la comunidad primitiva, la sociedad esclavista, el feudalismo, la sociedad burguesa. De todas ellas interesa principalmente la última por dos razones fundamentales: es el primer sistema de vida que se ha mundializado, y aquel en el que nos encontramos instalados en el presente y en el futuro previsible.

Al pasar de la identificación "totalidad" = "realidad" a la de menor pretensión "totalidad (concreta)" = "formación histórico-social" o "sistema de vida", se presentan problemas teóricos que en la identificación originaria no tenían lugar.

Por un lado, el problema de la coexistencia de totalidades concretas, esto es "formaciones histórico-sociales" o "sistemas de vida". A partir de la mundialización de la sociedad burguesa, este problema parece resolverse, en términos macro-sociales, en la imposibilidad de la coexistencia de sistemas de vida (en cuanto sistemas de producción y reproducción de la vida humana) inconmensurables; para el siglo XIX, Marx y Engels lo señalaban enfáticamente [12]; para fines del siglo XX la crisis de colapso del sistema de economía centralmente planificada de la ex-Unión Soviética parece demostrar *ex-post*, que ni siquiera un capitalismo sin capitalistas puede coexistir con un capitalismo de pleno mercado [13].

Por otra parte, descartada la coexistencia, se plantea el problema de la sucesión. En relación a la sucesión de los modos de producción desde el pasado hasta el presente, se dispone de un abundante arsenal teórico y empírico, con aproximaciones de acento cualitativo y cuantitativo, que habilitan explicaciones suficientemente verosímiles sin que pueda sostenerse para ningún caso que esté dicha la última palabra. Si ésta es la situación para el análisis *ex post*, las dificultades para hipotetizar *ex ante* respecto a una transición a un sistema en algún modo alternativo al vigente son ostensivas [14].

3. Sujeto, totalidad y exterioridad

Otro problema que aquí tiene un interés central es el relativo al "sujeto" en relación a cada "totalidad concreta" y la pretensión de su "exterioridad" que, en última instancia, configura la pretensión de trascendencia. Teóricamente no habría dificultad en admitir un punto de vista exterior a un sistema de vida históricamente dado, ya sea sincrónicamente en la hipótesis de la posibilidad de coexistencia de sistemas inconmensurables, ya diacrónicamente en las perspectivas posibles de un presente intrasistémicamente situado, hacia pasados ya cumplidos o hacia futuros posibles. La dificultad teórica se presenta cuando se pretende la posibilidad de desplegar desde una situación inevitablemente determinada por el sistema, una perspectiva sobre el mismo que se supone exterior a él. Dicho de otra manera, el problema teórico que aquí se plantea es el del estatuto del sujeto: descartada la posibilidad de su exterioridad respecto de la realidad, se trata de discutir la posibilidad de su exterioridad respecto de la totalidad concreta del sistema de vida que lo comprende. Este problema teórico adquiere una presencia inédita en el actual contexto, en el cual el sistema de vida globalizado a nivel planetario parece excluir la cohabitación con cualquier otro sistema, así como también su transformación en cualquier otro sistema alternativo: se trata de la totalidad concreta más totalizante históricamente realizada. Nunca antes, la pretensión de exterioridad como presunta condición de sujeto ha estado teóricamente más jaqueada que en la situación presente [15].

---

[12] Escriben Marx y Engels: "La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales (...)
Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes.
Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países (...)
Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras (...) Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza" (Marx y Engels 1848: 23-25).

[13] Samir Amin expresa de la siguiente manera el carácter no alternativo al capitalismo de un socialismo que, como el hasta hace poco "realmente existente", no pasó de ser un "capitalismo sin capitalistas" por lo que no pudo sostener su cohabitación con el capitalismo de mercado, ni menos aún exhibir credenciales suficientes de sucesor del mismo, las que implican capacidad de superación de los tres fundamentos del capitalismo (la enajenación del trabajo, la polarización y el cálculo económico a corto plazo): "El socialismo, que revierte los tres fundamentos sobre los cuales descansa la expansión capitalista, es en verdad una civilización nueva; no puede reducirse a una especie de 'capitalismo sin capitalistas', análoga al capitalismo por sus concepciones de la tecnología, la organización del trabajo y la vida, y que se contentaría nada más con corregir las 'injusticias sociales', en particular mediante la sustitución de la propiedad privada por formas de propiedad colectiva. Su construcción es por lo tanto un proceso histórico largo. Como ocurrió en la Unión Soviética y China, carece de sentido proclamar que esta construcción se logra en unos cuantos años" (Amin 1997: 265).

[14] A pesar de estas dificultades, Samir Amin concluye su reciente libro con el capítulo "Retorno de la cuestión de la transición socialista" en el que esboza propuestas para una nueva concepción de la transición (Amin 1997: 267-297).

[15] Esta pretensión de exterioridad para el pueblo pobre latinoamericano, que le confería la condición de sujeto histórico de la liberación, postulada por Dussel en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"* (México D. F., Siglo XXI, 1985), parece mantenerse sin variantes significativas en sus posiciones últimas, desde que al anunciar los contenidos de su nueva *Etica de la liberación*, enuncia: "Hay que querer situarse *desde las víctimas*, las

Resolver problemas teóricos no es todavía resolver problemas prácticos. Sin embargo, identificar problemas efectivos, plantearlos y elaborarlos de forma correcta con la finalidad de establecer ya sea la perspectiva de su solución, ya sea la imposibilidad de la misma, es lo que buenamente puede esperarse de una actividad como la que aquí nos convoca. Resolver problemas teóricos, en la medida en que ello sea posible, pasa por resolver de manera adecuada *cuestiones de palabras* para ponerse en condiciones de resolver *cuestiones de hecho*, o al menos de poder resolver acerca del grado de dificultad o de la imposibilidad de solución de estas últimas [16].

Una cuestión de palabras tiene que ver con la adecuada distinción entre *totalidad, totalización* y *totalitarismo.*

El punto de vista del pensamiento crítico es el de la totalidad: además de pretender ser una perspectiva no fragmentaria, por la misma razón no es ni totalizante ni totalitaria.

Totalidad significa "lo que comprende todo", por ello implica "la ausencia de un "exterior" (Gallardo 1992: 37). Justamente, adoptar el punto de vista de la totalidad como nota distintiva del pensamiento crítico, significa superar la pretensión de exterioridad o ilusión de trascendencia que ha afectado al sujeto de la modernidad en sus formas dominantes.

Totalización es el proceso por el cual un subsistema de la totalidad concreta (por ejemplo el sistema económico del mercado mundial) tiende a subsumirla en su propia lógica, de manera tal que su racionalidad es presentada y percibida como *la* racionalidad indiscutible de la totalidad.

Totalitarismo es la situación que se produce como efecto de la "totalización" sobre la "totalidad": en el marco de la primera modernización, de la mano del protagonismo de los Estados nacionales, los totalitarismos de Estado; en el marco de la segunda modernización, de la mano del protagonismo del mercado mundial globalizado (o de los "Estados privados sin fronteras y sin ciudadanía", Dierckxsens 1997), el totalitarismo del mercado.

Si pensamos en la totalidad concreta del sistema capitalista en su actual fase de globalización, hay sujetos que son víctimas como efecto de la totalización de la lógica del mercado que origina el nuevo totalitarismo transnacional.

Coloquémonos en la mejor hipótesis: es el sistema el que victimiza por lo que la victimización es no intencional. Las condiciones correlativas de víctima y victimario en principio objetivas, intervienen tanto en la definición de la subjetividad del sujeto, como en la de su "sujetividad" [17].

Ni la víctima ni el victimario tienen un punto de vista exterior. En todo caso, el que no padece la victimización tiende a percibir la totalización y el totalitarismo resultante como la racionalidad indiscutible de la totalidad. Al no ponerla en cuestión y no intervenir para transformarla, por lo que ayuda a reproducirla, se convierte objetivamente en victimario aunque sin conciencia de tal, porque su intención no es la de victimizar.

En cambio, el que padece victimización, la víctima, por su propia situación objetiva puede llegar a sentirse tal subjetivamente. Muchas veces esto no acontece porque el sistema de victimización en su propia lógica

---

que no pueden vivir, para tener un punto de vista arquimédico 'exterior' al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de las víctimas cree nueva consensualidad" (Dussel 1998: 8).

En la discusión de 1985 Dussel sostenía que en la determinación de clase, como proletariado o campesinado, el pueblo (como clase trabajadora y no como pueblo) es interior al sistema capitalista, mientras que como pueblo (y no como clase) mantiene una identidad que le es propia más allá del sistema, que habilita su condición y perspectiva de exterioridad.

En la presentación de 1998, el punto exterior, presentado como "arquimédico", aparece entrecomillado, lo cual puede sugerir dos lecturas posibles: el énfasis puesto en la exterioridad o bien la sugerencia de que esa idea no debe ser tomada en sentido riguroso. Consideremos la lógica correspondiente a la primera lectura. Si por "víctimas" se entiende a quienes "no pueden vivir", para que esa definición tenga sentido el mismo no puede provenir de una suerte de condición esencial de las mismas: en esa hipótesis la lucha por la liberación sería un suicidio, ya que si la víctima dejara de ser lo que esencialmente es, sencillamente dejaría de ser. La condición de "víctima" de la "víctima" (valga la redundancia) que hace que su lucha por la liberación no sea desde el arranque suicidio, sino al contrario, pretensión de vida más plena, implica la "victimización" por parte de un "victimario", que aunque pueda estar personalizado en alguna figura (el explotador, el torturador, el verdugo), uno y otro hacen de modo inevitable parte de un "sistema" que se reproduce por la producción de relaciones de victimización.

En conclusión, el punto de vista de las víctimas es tan "interior" al "sistema dominante" como el de los victimarios: simplemente que mientras unos padecen la negatividad del sistema y por ello son y pueden sentirse víctimas, los otros no la padecen y por ello, al no hacer nada por transformarlo y en consecuencia colaborar en reproducirlo, son objetivamente victimarios aunque eventualmente no se sientan tales.

Aun podría discutirse la pretensión de exterioridad de las víctimas respecto de la ideología dominante. Justamente por ser dominante, tiende a constituirse en sentido común que abarca a víctimas y victimarios, facilitando la victimización al invisibilizarla por sus dispositivos de legitimación.

Dándole al razonamiento otra dirección, podría argumentarse: lo que hace de la víctima tal cosa, es siempre relativo a un sistema que implica victimización por lo que, aquello que en ella pudiera eventualmente haber de exterioridad al sistema, justamente no haría parte de su perspectiva como víctima.

Por otra parte, la "comunidad de las víctimas" en el contexto dominante de fragmentación de los conflictos que implica diferentes estructuras y modalidades de victimización dentro del sistema macrosocial, con cruzamientos tales que quienes son víctimas en ciertos subsistemas son victimarios en otros, está muy lejos de ser un dato de la realidad; más bien es una aspiración ético-política desde la experiencia de la fragmentación funcional a la victimización y desde la comprensión de la destructividad de su lógica, para tratar de proceder a su cancelación.

[16] Carlos Vaz Ferreira, en su *Lógica viva* (1910) dedicaba un capítulo a este "psico-lógico" ejercicio de discernimiento que al orientar hacia un adecuado planteo de la naturaleza de las cuestiones en discusión, habilitaba mejores condiciones para su eventual resolución.

[17] Arturo Roig trabaja mucho la idea de "sujetividad" en relación a la filosofía latinoamericana. Mientras "subjetividad" remite a los modos de subjetivación del sujeto, "sujetividad" remite a los modos de su objetivación que constituyen, en relación al "sujeto latinoamericano", el principal centro de interés de esa actividad filosófica (Roig 1981).

desarrolla dispositivos por los que las víctimas llegan a sentirse culpables de su propia situación. En todo caso la condición de la víctima, ya como determinación objetiva, ya como vivencia subjetiva, es siempre interior a la totalidad del sistema concreto en cuestión. Su capacidad real o virtual de discernimiento proviene de que, objetivamente, la totalización y el totalitarismo resultante la afectan con la negatividad que produce su condición.

El problema hoy parecería consistir en que con el totalitarismo resultante de la totalización de la lógica del mercado mundial capitalista tiene lugar la instalación de una lógica sacrificial de tal magnitud, que con ella también se totaliza la condición de víctima: no solo las víctimas más directamente identificables (pobres, miserables, excluidos), sino también la naturaleza, el futuro y, en consecuencia, los propios victimarios, en proyección, resultan víctimas de la lógica cuyo despliegue cuando menos han consentido, cuando no lo han impulsado y justificado.

Desde que todos somos víctimas actuales o potenciales "situarse desde las víctimas" es sin contradicción, en última instancia, situarnos desde los otros y desde nosotros en el circuito de victimización que nos torna imposibles. Es en este sentido que el punto de vista del pensamiento crítico es el punto de vista de la totalidad; significa justamente la perspectiva de un sujeto que no ve a la totalidad desde fuera como lo absolutamente otro, sino desde dentro como la alteridad sin el metabolismo con la cual, su propia mismidad no sería posible.

Por ello al relacionarse en cuanto sujeto con la totalidad, lejos de negarla en cuanto tal o en sus determinaciones particularizantes como objeto, la afirma. Al afirmarla como objeto, la afirma al mismo tiempo como sujeto; el metabolismo sujeto-totalidad significa que el sujeto no es exterior a la totalidad ni la totalidad exterior al sujeto, en el sentido de alteridades absolutamente otras que estarían incomunicadas y serían incomunicables.

Dicho en breve, no hay sujeto posible si no hay sujeto vivo, y no hay sujeto vivo si no se cumple el metabolismo con el conjunto de la naturaleza [18].

La totalización vigente y el totalitarismo desencadenado, ponen en riesgo como nunca antes la reproducción de la vida humana y de la naturaleza en su conjunto. El sujeto vivo es la determinación de sujeto que aporta el punto de vista de la totalidad de la realidad, al mismo tiempo desde y más allá de esa totalización y ese totalitarismo. En tal sentido la determinación del sujeto vivo puede posibilitar una cierta exterioridad respecto de la totalidad del sistema histórico que lo victimiza, en la medida en que la totalización y el totalitarismo desencadenados por el mismo no alcancen los límites de este horizonte último de totalidad. Pero por lo expuesto, lo que en el sujeto vivo signifique condición de víctima, implicará siempre interioridad respecto al sistema histórico concreto.

[18] Ver especialmente: "Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real" (Hinkelammert 1984: 229-275).

El privilegio de la perspectiva de la víctima para discernir el sistema no reside en su exterioridad, sino más bien en que en función de su interioridad su vida como víctima, que es la totalidad de su vida intrasistémicamente determinada, se hace imposible. Afirmar la posibilidad de la vida para la víctima implica denunciar la lógica del sistema que determina esa imposibilidad e instrumentar caminos para superarla.

Si la figura de la víctima comprende hoy a la naturaleza y a la humanidad en su conjunto, la sobrevivencia pasa por la eventualidad de que esta última cobre conciencia de su situación y reaccione.

4. La vuelta del sujeto

La sobrevivencia de la naturaleza y de la humanidad pasa por la recuperación de esta última como sujeto, recuperación que supone la afirmación de su mismidad y de la alteridad de la naturaleza como su propia condición de posibilidad.

Hablar de la "humanidad" como "sujeto" puede implicar una homogeneización mayor que la que pudo tener lugar en las determinaciones del "ego cógito" cartesiano, el "sujeto trascendental" kantiano y el "sujeto de la historia" marxiano. No obstante esa homogeneización inevitablemente implicada en la palabra "humanidad", al ser considerada en sus múltiples diferencias y asimetrías hace posible recuperar la heterogeneidad y diversidad de su contenido real. Al señalarse además su metabolismo con la naturaleza, el que configura la totalidad de la realidad, se evita toda trascendentalización ilegítima.

Al interior de la "humanidad", los "diferentes" cuando luchan por el reconocimiento de su ""diferencia" y los que padecen asimetrías que luchan (cuando lo hacen) por su cancelación, constituyen en su articulación posible el embrión de sujeto antisistémico desde cuyas activaciones es dable esperar construcción y reproducción, frente a una tendencialidad sistémica en que la producción es la cara constructiva de la contracara invisibilizada de su destructividad exponencial.

La primera modernización parecía presentar un "sujeto histórico" con capacidad de transformación revolucionaria. El curso de los procesos y el análisis de los mismos fueron mostrando que el pretendido "sujeto histórico" era en realidad un "agente histórico" que, por diversas razones, alguna de las cuales fue señalada en lo que antecede, no pudo transformar revolucionariamente la realidad.

La segunda modernización, con la tesis de la "muerte del sujeto" nos hace asistir a los funerales del "sujeto de la historia" sin el cual parece quedar fuera de lugar la perspectiva misma de la "revolución". En el corto lapso que transcurre desde los años sesenta a los ochenta se pasa de "la fascinación ingenua por el acto revolucionario" a "la fascinación, igualmente ingenua, por la virtuosa espontaneidad de los mecanismos del mercado" (Sasso 1992: 141).

La nueva fascinación crea un estado de estupor que no es fácil de superar. Superar el estupor es condición para una nueva articulación de sujeto. Se trata de una articulación que esforzadamente tiene que construirse desde la fragmentación: para ella la condición de "Sujeto histórico" no es su pretensión de identidad, sino el horizonte utópico en relación al cual maximizar sus posibilidades de articulación como condición de construcción de una identidad con sentido emancipatorio. El sujeto que se articula desde la fragmentación, en lugar de ser un sujeto centralmente político con fuerza negociadora y pretensiones de capacidad de transformación revolucionaria, es un sujeto de fundamento inicialmente ético, por lo que su fuerza se traduce como capacidad de interpelación y de resistencia. Este sujeto implica un desplazamiento de la cuestión de la toma del poder como cuestión central a la del carácter del poder (Gallardo 1992: 14). De su fuerza ética es que puede derivar el nuevo carácter de su fuerza política.

El sujeto que así se construye, opera desde la fragmentación en el marco de la globalización. Como ya fue señalado, ese marco implica actual y tendencialmente nuevos escenarios tanto en su dimensión como en su cualidad. Este sujeto que se constituye, al igual que cualquier sujeto históricamente constituido, no puede actuar sino por la mediación de instituciones. La expectativa es que el sujeto en construcción sea capaz de definir instituciones desde las que discernir la totalización y el totalitarismo en curso, sin provocar su colapso, seguramente destructivo del sujeto, al serlo muy probablemente de la totalidad.

La "ciudadanía-mundo" como figura planetaria capaz de proveer "a la apropiación democrática de las finalidades de todas las actividades sociales" (Sève 1995: 23), se visualiza como la articulación instituyente que en relación a un "Estado-mundo" desde ella instituido, parece configurar una mediación institucional suficiente y eficiente para la nueva articulación de sujeto de proyección global. Para ella, en lugar del "interés particular" presentado como "interés general" dominante, y más allá del "interés de clase" objetivo reivindicado por las clases oprimidas, aunque tomándolo en cuenta, se trata de apelar a un nuevo buen sentido global que tiene su referencia en el "Bien Común planetario". Parecen poder producirse así las condiciones para la promoción de una lógica por la que:

> A lo súbito, tan brutal como poco operatorio, en definitiva de la revolución-abolición se sustituye la figura del vuelco progresivo, de las mixturas conflictivas de formas privadas y públicas, mercantiles y no mercantiles, que evolucionan hacia el predominio de las segundas y de sus criterios, mientras que el planteo demasiado sumario del poder se ramifica, sin desaparecer por cierto, en la construcción de nuevos centros y nuevas capacidades de decisión, apoyándose en los supuestos más desarrollados de otro orden sociopolítico. Una lógica esencialmente diferente de superación del capitalismo parece esbozarse aquí, no por cierto menos sino más auténticamente revolucionaria en sustancia de la que ya ha ocurrido, liberada sin embargo de las mitologías sangrientas de la lucha final y de la tabla rasa (Sève 1995: 24).

Bibliografía

Amin, Samir (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México D. F., Siglo XXI.

Arpini, Adriana (1997). "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa", en *id.* (compil.) *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo de la razón práctica*. Mendoza (Argentina), EDIUNC, págs. 21-43.

Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.

Dierckxsens, Wim (1997). *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, DEI.

Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*. México D. F., Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1998). "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en *Pasos* No. 75 (Enero-febrero), págs. 1-9.

Gallardo, Helio (1992). "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos* Número Especial 3, págs. 27-42.

Guariglia, Osvaldo (1993). *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires, FCE.

Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (1998). *El Grito del sujeto. Del teatro-mundo de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, DEI.

Jameson, Fredric (1992). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Paidós.

Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona, Ediciones G. Gilli.

Marx, C.-Engels, F (1848). "Manifiesto del Partido Comunista", en Carlos Marx y Federico Engels. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I, págs. 20-51.

Ortiz, Renato (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Ortiz, Renato (1997). "Notas sobre la mundialización y la cuestión nacional", en *Nueva Sociedad* (Caracas) No. 149, págs. 88-99.

Pereyra, Carlos (1984). *El sujeto de la historia*. Madrid, Alianza Editorial.

Piaget, Jean (1973). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona, Península.

Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México D. F., FCE.

Roig, Arturo (1996). "La filosofía latinoamericana ante el 'descentramiento' y la 'fragmentación' del sujeto", en *Intersticios* (México, Universidad Intercontinental) No. 4, págs. 9-33.

Sambarino, Mario (1959). *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*. Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias-Universidad de la República.

Sasso, Javier (1992). "Nota sobre la situación actual de la teoría marxista", en *Revista Venezolana de Filosofía* (Caracas, Universidad Simón Bolívar) No. 27, págs. 131-141.

Sève, Lucien (1995). "La cuestión del comunismo", en *Actual Marx*. Montevideo, Edición de la Casa Bertolt Brecht, págs. 19-28. ■

RIBLA Nº 29

CRISTIANISMOS ORIGINARIOS EXTRAPALESTINOS (35-138 d. C)

JORGE PIXLEY

LEIF E. VAAGE

PABLO RICHARD

EDUARDO HOORNAERT

NESTOR O. MIGUEZ

IVONI RICHTER REIMER

PAULO NOGUEIRA

TOMAS KRAST

MICHAEL FRICKE

RIBLA Nº 30

ECONOMIA Y VIDA PLENA

NESTOR O. MIGUEZ

FRANZ J. HINKELAMMERT

JOSE MIGUEZ BONINO

ELSA TAMEZ

JORGE LUIS RODRIGUEZ GUTIERREZ

JOSE SEVERINO CROATTO

SANDRO GALLAZZI

LEIF E. VAAGE

PAULO LOCKMANN

RENE KRUGER

MINIMOS FUNDAMENTALES PARA SER CRISTIANOS HOY

Juan-José Tamayo

1. Identidad cristiana y cambios culturales

Hablamos de "mínimos". El cristianismo no es un movimiento maximalista, al menos en sus orígenes —y menos aún en el proyecto de Jesús de Nazaret—. La revelación misma no es una transmisión de verdades inmutables que hayan de acatarse en sus más rígidas formulaciones. Es, más bien, un acto de encuentro humano-divino, una experiencia de comunicación interpersonal libre que se realiza por medio de hechos y palabras liberadores. El momento actual, a su vez, no es, culturalmente hablando, tiempo de rigideces dogmáticas impuestas autoritariamente por poderes superiores que no se sabe muy bien a quién representan. La revelación de Dios, el movimiento de Jesús y los tiempos actuales coinciden precisamente en su carácter histórico, vivo y dinámico.

Los mínimos facilitan el diálogo y la comunicación con otros mínimos y fomentan la tolerancia entre los seres humanos y entre las personas creyentes de diferentes religiones.

Los "mínimos" no diluyen la identidad, pues ninguna identidad es estática ni se define de una vez por todas. Debe ser capaz de reformulación en cada contexto histórico.

> Nunca tenemos... una visión perfecta de la identidad cristiana de sentido. No cabe, por otra parte, dejarla nunca fijada de una vez para siempre... La identidad cristiana una y la misma jamás es *igual*, sino *proporcionalmente igual* [1].

En materia de identidad doctrinal no podemos dar por válida la idea del desarrollo homogéneo del dogma según la entendía la neoescolástica: como una especie de explicitación de lo implícito. La identidad se traduce en inculturación de la fe, como pongo de manifiesto en mi colaboración para la revista *Frontera* (Valencia, mayo de 1999). La fe cristiana no está vinculada necesariamente a una sola y única cultura, ni siquiera en la Biblia, como muestra, magistral y magisterialmente, el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

La identidad cristiana, por paradójico que parezca, no se volatiliza con los cambios culturales, ni se diluye con el diálogo interreligioso, ni se deteriora con los conflictos.

> La identidad cristiana permanece en las rupturas y los cambios culturales, y no basada en lo que antiguamente —y, además, de manera puramente intelectualista— se llamaba "identidad homogénea" (que, por lo demás, no es históricamente comprobable) [2].

En el título digo también "fundamentales". Me estoy refiriendo al nivel de la profundidad, de las opciones, o mejor de las *convicciones*, sin que ello connote enrocamiento, seguridad o cerrazón. Fundamental remite a fundamentos. Los climas postmodernos —tan extendidos hoy— tienden a negar los fundamentos de lo real —cuánto más de la fe—; se mueven en los terrenos movedizos de la fragmentariedad y del pensamiento débil, del relativismo y la deconstrucción, del final de las ideologías y utopías. No hay adhesiones firmes, sólidas, consistentes. Y, sin embargo, en medio de la fragmentación de la verdad y de las creencias, hay que mantener las convicciones y las opciones que nacen de la fe.

"Para ser cristianos". Con esta expresión estamos apuntando a una identidad concreta, la *cristiana*, que debe articularse armónicamente con otras identidades que conviven en cada uno de nosotros —la personal-

[1] E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1994, pág. 80.

[2] *Ibid.*, pág. 82.

interior, la cultural-popular, la sociopolítica, etc.— y dialogar con otras identidades religiosas y culturales. "Hoy", no en los cuatro primeros siglos del cristianismo, ni tampoco en el siglo XXIII. Aquí y ahora, en el presente, en medio del pluralismo cultural y religioso, al que ya me he referido. Pero se trata de un hoy que hunde sus raíces en el ayer y valora en sus justos términos la tradición como ámbito histórico de sentido. El cristianismo no es un invento reciente. Viene de lejos. Tiene un largo recorrido. Quien se adhiere a Jesús hoy no puede pretender partir de cero. Ha recibido una herencia que no puede devaluar o dilapidar, aunque tampoco sobredimensionar o absolutizar. El hoy con raíces en el pasado —tradición— no puede quedarse en la añoranza de lo que fue ni instalarse cómodamente en el presente o en el pasado. Tiene que mirar al futuro con imaginación, creatividad y, sobre todo, con *esperanza*.

El hoy remite a la *relevancia* que en cada época están llamados a tener el cristianismo como religión histórica y los cristianos como hombres y mujeres que viven su fe en la historia. Ello exige la necesidad de reformular la fe en los nuevos escenarios culturales. Pues las expresiones de la fe

> ...pueden volverse enteramente *irrelevantes*, en sus figuras histórico-culturales, para las generaciones posteriores, e incluso pueden vaciarse de sentido en una pura repetición material: porque las generaciones anteriores han expresado sus más profundas convicciones cristianas de fe en el interior de un campo semántico diferente, en otro sistema de comunicación y mediante otra visión de la realidad [3].

Creo que la crisis de relevancia a la que se ve sometido hoy el cristianismo no es tanto por la renuncia a la tradición, cuanto por su tendencia al doctrinarismo.

2. Radicación de la fe en el mundo de la marginación

Los mínimos fundamentales para ser cristianos hoy no pueden formularse en abstracto ni vivirse desde las nubes. Tienen una ubicación concreta: la *experiencia humana* en toda su densidad y complejidad, conforme a la dialéctica persona-comunidad, individuo-sociedad, integración-exclusión, teoría-práctica, realidad-utopía, tradición-futuro, razón-corazón, vida-muerte, esperanzas-desesperanzas, angustias-tristezas, gozos-dolores, liberación-opresión, fiesta-luto, amor-desamor, centro-límite, conjetura-error, proyecto-fracaso, sentido-sin sentido, bien-mal, positividad-negatividad, presencia-ausencia, finitud-anhelo de infinitud, paz-violencia, gracia-pecado, inmanencia-trascendencia, naturaleza-historia, etc. Ya lo recordó lúcidamente el Concilio Vaticano II al comienzo de la constitución pastoral sobre la *Iglesia en el mundo actual* (GS 1-2).

Ahora bien, en medio de la dialéctica, hay que dar prioridad a las experiencias-límite y a las personas que viven en situaciones de extrema inhumanidad. Las dos categorías sociológicas que engloban de manera más certera, a mi juicio, dichas experiencias y personas son *marginación* y *exclusión* [4]. Ellas remiten a fenómenos estructurales de negación de la dignidad de personas, grupos, colectivos, pueblos, países y continentes enteros discriminados por razones de raza, etnia, género, religión, cultura, clase social, etc. Tras dichas experiencias-límite se esconden rostros humanos desfigurados por el hambre y la sed, la persecución y la falta de libertad, la limpieza étnica y los desplazamientos territoriales impuestos, la explotación laboral y el desempleo, la violencia y la violación, la enfermedad y el rechazo social, la soledad y la impotencia, la pobreza antropológica y la miseria vital.

Es posible que haya quienes consideren —todavía hoy— estas situaciones como fenómenos naturales e irreversibles, y a quienes las padecen como personas malditas y presas de un destino inmutable. Nada más lejos de la realidad. Se trata de situaciones históricas producidas por nosotros mismos, los seres humanos, y por tanto modificables.

Es posible que haya quienes vean en estas experiencias tan dramáticas el dedo punitivo de Dios o el resultado lógico de una vida desordenada y desmotivada para el trabajo, cuando lo cierto es que son fruto de la insolidaridad humana. Vista esa realidad desde la Revelación y con los ojos de la fe, cabe reconocer que los marginados son "sacramento de Dios". Las experiencias de marginación y exclusión constituyen, junto con la experiencia mística —que generalmente suele darse en el mundo de la marginalidad—, una de las cumbres de la experiencia de Dios. La realidad de los marginados, que las ciencias sociales nos describen con rigor, se toman lugar de mística y contemplación.

Los marginados y excluidos, que son colocados en las afueras del sistema y de las religiones, viven una experiencia tan plena de inseguridad, desposesión y compartir —la mayoría de las veces, sin ser conscientes de ello— que consigue derribar —o, al menos, hacer tambalear— los ídolos de la "seguridad", del "tener" y de la "autoestima", que, por mucha fortaleza que aparenten, tienen los pies de barro. El mundo de la exclusión constituye el mejor acto de desenmascaramiento de la inautenticidad de muchas de las manifestaciones religiosas instaladas en el sistema.

---

[3] *Ibid.*, pág. 81.

[4] He intentado hacer una teología *desde* el mundo de la marginación y la exclusión sociales en J.-J. Tamayo, *La marginación, lugar social de los cristianos*. Madrid, Trotta, 1999 (3a. ed.); Id., *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*. Madrid, PPC, 1999.

La marginación y la exclusión, vividas desde la experiencia cristiana, se convierten en *categorías teológicas*. Con ello quiero decir que los marginados y excluidos son el ámbito privilegiado de la experiencia de Dios, el lugar social de los cristianos, el tribunal inapelable que juzga el alcance de las acciones humanas —no en el más allá sino en el más acá de la historia— y el horizonte de la reflexión sobre la palabra de Dios desde la praxis.

3. El sufrimiento de las víctimas

Yendo al fondo de la experiencia humana nos encontramos con el *sufrimiento*, que nos convierte en "humanidad doliente". El fenómeno del dolor es universal al tiempo que inexplicable, inesquivable al tiempo que injustificable, inmerecido al tiempo que sin sentido, insoportable al tiempo que no racionalizable.

> Existe en nuestra historia un *exceso* de sufrimiento y de mal, una exuberancia salvaje de dolor que se resiste a cualquier explicación o interpretación. Es demasiado el sufrimiento *inmerecido y absurdo* para poder racionalizarlo en clave ética, hermenéutica y ontológica. Hay un sufrimiento que no puede soportarse ni siquiera "por una buena causa", en el que los hombres, sin razón alguna, son simplemente víctimas de la brutalidad de una causa malvada que beneficia a otros. Además, este sufrimiento recorre de principio a fin la historia humana; es el hilo rojo que permite reconocer cada fragmento histórico precisamente como *historia humana:* la historia es "una *ekumene* de sufrimiento" [5].

Las diferentes experiencias humanas han de someterse a la crítica de las historias de sufrimiento, que son historias para no dormir o, si se quiere, para inquietar las conciencias instaladas e interpelar en la búsqueda de una praxis capaz de vencer —o aliviar— el sufrimiento en la historia humana y en la naturaleza —que también sufre, porque tiene sensibilidad—. Interpretar el sufrimiento dentro de los parámetros de las teorías optimistas de la Ilustración sobre la naturaleza del ser humano y del futuro de la humanidad me parece un acto de cinismo.

Vivimos en un mundo de víctimas, que remite derechamente a la existencia de verdugos. Dicho mundo es una nueva edición, aumentada y refinada, de Auschwitz [6]. Si Auschwitz fue, hace algo más de cincuenta años, el mal total, el holocausto, la vergüenza de la humanidad, hoy lo es la exclusión de miles de millones de seres humanos, la muerte de hambre de cuarenta millones de personas indefensas que no tienen ningún tribunal al que recurrir para defender su inocencia y presentar las alegaciones contra los culpables. Las víctimas constituyen el gran relato macabro de nuestro tiempo. Sin embargo, sobre ellas se tiende un tupido velo de silencio, de indiferencia y encubrimiento. Cuando no queda más remedio que reconocer su existencia porque los hechos, tozudos como son, lo ponen de manifiesto, se intenta defender la necesidad de las mismas buscando una justificación o un sentido de los que carecen.

Jesús se muestra contrario a las víctimas —sean animales o personas—, en la línea de los profetas, defensores de una religión ética, no cúltico-sacrificial. La autenticidad de la religión de Jesús no radica en la práctica de sacrificios, sino en el ejercicio de la compasión con el prójimo dolorido (projimidad compasiva). "Misericordia quiero, no sacrificios", es su consigna recogiendo el legado profético de Israel. Esta es, a mi juicio, la novedad del cristianismo, que la historia posterior —bien se tratara de los enemigos del cristianismo, bien de sus seguidores— no supo captar. Lo que, con el correr de los siglos, se impuso fue la interpretación sacrificial de la vida y la muerte de Jesús, conforme al esquema de la violencia de lo sagrado, inherente a la mayoría de las religiones cultuales. Pero dicha interpretación no responde a la lógica histórico-liberadora de su vida, que busca la reconciliación de los seres humanos mediante la opción por los pobres, el trabajo por la justicia y la construcción de la paz.

La praxis liberadora de Jesús viene a desenmascarar la lógica sacrificial tan presente en la cultura occidental, actualmente bajo una modalidad laica, como ha demostrado F. Hinkelammert [7]. La liberación que Jesús aporta a la historia humana y a la naturaleza no necesita apelar a la violencia —ni divina ni humana—, ni a los sacrificios, y menos aún a las víctimas. La reconciliación entre los seres humanos hoy tampoco precisa de salvadores que entreguen su vida por los demás al modo bonzo. Lo expresa atinadamente R. Girard:

> La humanidad entera se encuentra ya enfrentada a un dilema ineludible: es necesario que los seres humanos se reconcilien por siempre sin intermediarios sacrificiales o bien que se resignen a la extinción próxima de la humanidad [8].

---

[5] E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid, Cristiandad, 1983, pág. 707. Cf. J.-J. Tamayo, "El dolor, el sufrimiento y la muerte. Reflexiones desde la fe", en *Pastoral Misionera* (Madrid) No. 152 (1987), págs. 52-68.

[6] Mientras escribo este artículo se está produciendo el ataque de la OTAN a Yugoslavia por la intransigencia de Milosevic, que ha dado lugar al desplazamiento de más de medio millón de kosovares —una cuarta parte de la población— en condiciones infrahumanas.

[7] F. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José, DEI, 1991.

[8] R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca, Sígueme, 1982.

4. Dios, Jesús y el Espíritu, en el horizonte de la vida

A partir de las experiencias de marginación-exclusión y del sufrimiento de las víctimas, y en lucha contra la marginación y las víctimas, es como, a mi juicio, hay que reformular los mínimos fundamentales para ser cristianos hoy. De los marginados a Dios: he aquí el primer movimiento. Pero no el Dios del Olimpo descansando plácidamente en su mundo celeste sin preocuparse de los problemas de la humanidad y de la naturaleza, sino el Dios del éxodo que *ve* la miseria del pueblo oprimido en Egipto, *oye* el grito de desesperación por causa de los capataces, *conoce* realmente sus sufrimiento, *se acuerda* de su alianza con los patriarcas, *se preocupa* por él y *asume el compromiso de liberarlo* (Ex. 2, 23-25; 3, 7). El Dios de los profetas, que apunta con el dedo acusador a los causantes de la pobreza y cuyo conocimiento no consiste en complejas elucubraciones mentales para unos pocos iniciados, sino en la *práctica de la justicia*. El Dios que cuida de la naturaleza —no la maltrata—, disfruta de su belleza —no la desdeña— y consigue que el lobo pazca con el cordero y que el niño juegue con el áspid sin que ésta le haga daño. El Dios que hace nacer el sol para buenos y malos para que todos caminen en la luz y los malos salgan de la oscuridad.

En Jesús de Nazaret Dios se revela como fuente de vida, Dios de los pobres y padre-madre con entrañas de misericordia para con los pecadores. Jesús se dirige a él con el término arameo "abbá", que expresa cercanía, confianza, intimidad, y que habría que traducir por *papá-mamá*, y no por padre. El abbá con quien se relaciona Jesús nada tiene que ver con el padre autoritario del modelo familiar patriarcal, sino con la imagen padre-madre del profeta Isaías.

Pero, ¿quién es ese Jesús de Nazaret en el que Dios se manifiesta? Ante todo, una persona creyente, que mantiene una íntima relación con Dios, un ser humano profundamente religioso que vive su fe desde la radical experiencia de la libertad. Es también, y simultáneamente, un hombre ético, una personalidad de gran talla moral, que asume libremente el empobrecimiento como forma de vida en solidaridad con los pobres y como forma de lucha contra los causantes de la pobreza. La opción fundamental de Jesús por los pobres no responde a motivos ascéticos o a actitudes románticas propias de un aventurero, ni es algo fatal que se le imponga desde fuera. Se trata, más bien, de un empobrecimiento consciente y activo, que busca la liberación de la pobreza, en cuanto mal a combatir en todas sus manifestaciones y en sus raíces más profundas, no sólo en la superficie. Precisamente por eso lo mataron[9]. El horizonte ético y el horizonte religioso son inseparables y mutuamente fecundantes en Jesús de Nazaret. Sin embargo Dios lo resucita, lo rehabilita en su dignidad personal y en su filiación divina. En él son rehabilitadas todas las víctimas, a quienes se hace justicia. En la resurrección de Jesús la vida triunfa sobre la muerte. La resurrección hace realidad la esperanza expresada por Horkheimer de que el verdugo no triunfe sobre su víctima. El Resucitado, en fin, abre la historia al futuro y devuelve la esperanza a las personas desesperanzadas. La Crucifixión y la Resurrección son dos dimensiones estrechamente unidas en la persona de Jesús de Nazaret: la primera subraya el carácter sufriente de la existencia humana; la segunda, la vida en plenitud.

Dios se hace presente en el mundo y en la historia humana por medio del Espíritu. En la Biblia el E(e)spíritu se relaciona con el soplo, la respiración, el viento, la llama, el agua, y tiene que ver con la *vida*. Gracias a él, el ser humano se convierte en ser vivo. Los evangelios presentan a Jesús «lleno de la fuerza del Espíritu», que le impulsa a anunciar la buena noticia de la liberación a los pobres. El Espíritu tiene que ver con la *libertad*. Acompaña a los seguidores y seguidoras de Jesús y los libera de la esclavitud, de los ídolos, de los poderes del mal. "Donde está el Espíritu, está la libertad". Caminar según el Espíritu lleva derechamente a dar frutos del Espíritu: amor, alegría, tolerancia, paz, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre, dominio de sí mismo (cf. Gál. 5, 22). Dios mismo es Espíritu, dice el evangelio de Juan, y pide que se le adore en espíritu y en verdad.

5. Comunidad cristiana: fraternidad-sororidad

El Espíritu de Dios y de Jesús se manifiesta en la comunidad cristiana. La comunidad es la estructura básica de la existencia humana y el espacio social en que va tejiéndose nuestra identidad, abierta al "tú", al "nosotros". Es, a su vez, el tejido religioso que va conformando la identidad cristiana en comunión con los hermanos y hermanas que comparten la fe en Jesús de Nazaret. En ella encontramos un espacio liberado donde vivir de manera liberadora la experiencia gozosa de la fraternidad-sororidad.

El cristianismo es, ante todo, una aventura comunitaria, una opción grupal, no una travesía solitaria. El sujeto de la fe cristiana es el yo, pero no como persona aislada sino como *hermano-a*. Quien se adhiere a Jesús es la persona creyente, pero en el seno de un grupo que lo acoge y lo acompaña. La Iglesia no es, por tanto, la suma de individuos que se encuentran causalmente en los actos de culto y buscan por separado la salvación de su alma pasando por la tierra como por brasas. Es la comunión de comunidades que viven su fe a partir de la experiencia del movimiento de Jesús como grupo de iguales, hombres y mujeres, en el anuncio del evangelio y en la práctica

[9] Tomo la expresión del título de uno de mis libros recientes: *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*. Madrid, Trotta, 1998. La secuencia de este libro es: "Apareció un hombre libre"; "Que realizó prácticas de liberación"; "Y por eso lo mataron".

de las bienaventuranzas. Lo expresa con precisión teológica la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II:

> Quiso el Señor santificar y salvar a los seres humanos no aisladamente y separados entre sí sino formando un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente (LG 9).

La Iglesia tiene una dimensión institucional como expresión de su visibilidad y, quizá también, como condición necesaria para su continuidad y pervivencia. No obstante, lo institucional no agota la totalidad de la Iglesia. En cuanto comunión de comunidades, lo que la anima —o debe animarla— es el Espíritu —que no discrimina entre hombres y mujeres—, no el poder —que tiene tendencia a estructurarse patriarcalmente—. El criterio de organización son los *carismas*, y no la jerarquía. Ello da lugar a la configuración de la Iglesia conforme al binomio comunidad-carismas, frente a la actual oposición clérigos-laicos.

La Iglesia no es un fin en sí misma. Está al servicio del reino de Dios, cuyos destinatarios privilegiados son los pobres. Estos constituyen, entonces, la verdadera razón de ser de la Iglesia, el principio de su estructuración, organización y misión, y el lugar socioteologal donde debe ubicarse [10].

6. Los sacramentos: la imaginación simbólica

Los cristianos reunidos en comunidad celebran festivamente la fe como don y gracia a través de los *sacramentos*. Los sacramentos tienen su inserción en la vida. Con ella forman una unidad, como expresa Leonardo Boff en el título de uno de sus libros: *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Sin embargo la dimensión sacramental es, quizá, el aspecto más problemático de la experiencia de la fe hoy. El mundo simbólico está pasando por una crisis de gran calado en nuestra cultura, que repercute directamente en los sacramentos cristianos. Vivimos en la "era de los símbolos rotos", decía con razón Paul Tillich. "Somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*", observa certeramente otro Paul, Paul Ricoeur [11]. Vivimos, añado yo, en tiempos de razón instrumental o, si se prefiere, de reduccionismo racionalizante, caracterizada por una sobredosis cognoscitiva donde impera el abstracto mundo de las ciencias modernas. La razón moderna ha ido renunciando poco a poco a los mitos por considerarlos formas prefilosóficas y precientíficas de pensar. Se muestra insensible a los símbolos, cuyos códigos de sentido no entiende. Desestima la narración como forma de comunicación por considerarla ingenua.

Ahí está justamente el desafío. En plena era de los símbolos rotos, es necesario rehabilitar el mundo de los símbolos, los sueños y las utopías, reavivar la fantasía ritual y hacer florecer de nuevo la imaginación festiva en las relaciones humanas, personas y sociales, y en la experiencia religioso-sacramental. En plena dictadura de la razón instrumental, hay que activar otras formas de razón, que la enriquezcan y dinamicen: dialógica, comunicativa, práctica, solidaria, compasiva, sensible, etc. Bien seguro que el pensamiento racionalista y la tecno-ciencia desestimarán estas formas de razón por considerarlas "débiles" y carentes de relevancia epistemológica. Creo, no obstante, que es precisamente en esas dimensiones donde reside la verdadera fuerza de la razón.

Si la crisis del simbolismo en nuestra cultura ha afectado negativamente al mundo sacramental cristiano, su gradual recuperación tiene que afectarle de manera positiva. ¿Cómo? Corrigiendo la concepción preferentemente verbal e incluso argumentativa que ha primado en la práctica de los sacramentos y estableciendo nuevas prioridades. Ha aquí algunas: lo simbólico sobre lo discursivo, lo ritual-dinámico sobre lo oral-pasivo, lo festivo-desbordante sobre lo ascético-represivo, el misterio sobre la magia, la gratuidad sobre el interés, lo corporal-expresivo sobre el espiritualismo-estático, lo comunional sobre lo sacrificial, el gesto sobre la palabra, el espíritu comunitario sobre el individualista, la narración sobre la argumentación. En relación con este último aspecto cabe recordar que el cristianismo no es una escuela filosófica, sino una religión profética y que la celebración sacramental no es un espacio argumentativo, sino un relato subversivo de la *historia passionis et resurrectionis Iesu* [12].

7. Fe, esperanza y amor: el cristianismo vivido

La experiencia cristiana tiene su primer y principal despliegue en las virtudes llamadas "teologales":

---

[10] Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander, Sal Terrae, 1981; J.-J. Tamayo, *Hacia una comunidad de iguales*. Madrid, Nueva Utopía, 1991; Id., *Iglesia profética, Iglesia de los pobres*. Madrid, Trotta, 1994.

[11] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. México D. F., Siglo XXI, 1987 (7a. ed.), capítulo II, 1.

[12] He desarrollado estos aspectos nuevos de los sacramentos en J.-J. Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*. Madrid, Trotta, 1995. Cf. también J. L. Segundo, *Los sacramentos, hoy*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1971; L. Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá, Indo-American Press, 1975; J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*. Salamanca, Sígueme, 1981; C. Floristán, *Los sacramentos, signos de liberación*. Madrid, Fundación Santa María, 1986; L. Maldonado, *Sacramentalidad evangélica*. Santander, Sal Terrae, 1987.

fe, esperanza y caridad. Sin ellas, el cristianismo sería una gran abstracción sin relación con la vida, una construcción mental con gran coherencia lógica, es verdad, pero que no tendría existencia más allá de las mentes sesudas de los teólogos y las teólogas.

La *fe* es la virtud teologal por excelencia. Se entiende como la adhesión a Jesús y su causa, a su vida y su movimiento, a su mensaje y su práctica, a su muerte y resurrección. La fe tiene una sólida radicación antropológica, un incuestionable componente religioso y una dimensión ética irrenunciable. Se mueve en el mundo del misterio, no en el de la magia o la superstición; es, por eso, inmanipulable. Radica en el interior de la persona religiosa, no en las instituciones religiosas, que no son sujeto de fe. Activa las estructuras profundas del creyente. Sin embargo, no por ello queda recluida en la intimidad ni en el mundo de lo sagrado. Tiene que explicitarse en el espacio público y en el entorno de lo profano. Veamos en qué sentido.

La fe implica a la totalidad de la persona y comprende la totalidad de la realidad. No se queda en la mera respuesta doctrinal a la pregunta sobre si Jesús es divino o no, si es humano o no. Exige tomar postura a partir de la totalidad de Jesús ante la realidad en sus diferentes dimensiones. En otras palabras, la fe en Jesucristo es más que fe en él; es, como afirma Jon Sobrino, una fe totalizante que conduce a los cristianos y cristianas a hacerse cargo de la realidad para transformarla en la línea de los valores del reino [13].

¿Qué decir de la *esperanza*? Como ha demostrado lúcidamente E. Bloch, la esperanza no es una mera disposición anímica. Es una determinación fundamental de la realidad objetiva y un rasgo esencial de la conciencia humana. Antes que virtud, es principio *(Das Prinzip-Hoffnung)* presente en el mundo, esperanza fundada *(docta spes)*, que orienta la realidad y al ser humano hacia una meta, hacia una finalidad. Es también virtud, pero no de ojos cerrados, pies quietos y manos inactivas. Es la virtud del camino hacia la libertad, del éxodo hacia la tierra prometida: la esperanza como acción, como compromiso. Si la fe posee el *prius*, dice Moltmann, la esperanza "tiene la primacía" [14].

La esperanza es la virtud de la disconformidad con la realidad, de la rebeldía contra el orden establecido, de la negativa a aceptar el poder del destino sobre la vida humana. No se conforma con la fatalidad de la muerte, ni con la negatividad del sufrimiento. No obstante, el inconformismo de la esperanza no se queda en una actitud más o menos romántica o estética de descontento, sino que impulsa a la acción, como acabo de indicar, lleva a asumir la propia responsabilidad en la construcción de un "mundo nuevo".

Así llegamos al *amor*, que es la virtud socioteologal. El rasgo distintivo del Dios de Jesús es el amor. Más aún, el amor es la definición más precisa de Dios: Dios es Amor. Y la respuesta de los creyentes al Dios-Amor no puede ser otra que el amor en toda su extensión —a Dios y al prójimo— y en toda su plenitud y radicalidad —la donación de sí, la entrega de la propia vida para salvar al hermano—.

El amor reconoce a Dios como Dios, y no como objeto manipulable a nuestro gusto y capricho y para nuestros intereses particulares; experimenta a Dios como misterio insondable e inagotable; siente a Dios como ser compasivo y fuente de compasión, como liberador y fuerza de liberación. El amor no se queda en la contemplación ociosa de Dios, sino que lleva derechamente a practicar a Dios; no se reduce a un acto de conocimiento de Dios a través de la razón pura, sino que desemboca en una actitud ética.

A su vez, el amor reconoce al prójimo como otro, respetando su dignidad inalienable e inimitable, sin pretender convertirlo en *alter ego*; como hermano/a, a quien acoge en su mundo sin pedir nada a cambio. El otro, el prójimo, no bienes inventariables, ni objetos a estudiar; no son partes de un todo, ni medios para el logro de otros fines; no pueden convertirse en instrumentos al servicio de determinadas ideologías —sean cuales fueren— o intereses colectivos —por muy dignos que se presenten—. El otro, el prójimo, es fin en sí mismo, absoluto irreemplazable, como subraya con lucidez E. Mounier.

El amor, todo amor, y muy especialmente el amor como virtud cristiana, no crea identificación entre los seres humanos, sino distinción, valoración y aprecio del otro en cuanto distinto de mí. El amor cristiano es *agapé*, amor de benevolencia que quiere el bien del prójimo, responde bien por mal y se extiende a los enemigos, que son incorporados al ámbito de la comunión-comunidad de vida.

Si, al referirnos a la esperanza, decíamos —citando a Moltmann— que tenía la primacía sobre la fe, en el caso de la caridad hemos de decir —con San Pablo— que es "la mayor de todas ellas [de la fe y la esperanza]" (1Cor. 13, 13). ■

---

[13] La idea de la fe como totalidad es desarrollada magistralmente por J. Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid, Trotta, 1999. Sobrino se inspira directamente en Karl Rahner, su maestro, e indirectamente en Xavier Zubiri, maestro de Ignacio Ellacuría.

[14] Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977-1980, 3 vols.; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1969; J.-J. Tamayo, *Religión, razón y esperanza*. Estella, Verbo Divino, 1992.

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena

Pedidos a:
DISTRIBUCIONES DEI, Ltda.
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

COSTO DE LA SUSCRIPCION (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMERICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAISES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3474

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only